LOGOS

Internationale Zeitschrift
für
Philosophie der Kultur

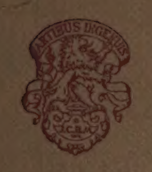
Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke,
Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch,
Max Weber, Wilhelm Windelband, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band V. 1914/1915. Heft 3.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1915.

Abonnementspreis für jeden Band M. 10.—, Einzelpreis eines Heftes M. 4.50.

Inhalt des dritten Heftes.

Organisation: Der »Logos« wird von einer internationalen Kommission geleitet, die sich in nationale Redaktionen gliedert. Neben der deutschen Ausgabe erscheint vorläufig eine

russische Ausgabe,

die von S. Hessen, B. Jakowenko und F. Steppuhn herausgegeben wird und eine

italienische Ausgabe

unter der Redaktion von B. Varisco und A. Bonucci.

Anfragen und Beiträge für den deutschen »Logos« sind zu richten an Herrn Professor Dr. Georg Mehlis, Freiburg i. B., Bayernstr. 6.

Studien zur Philosophie der Kunst, besonders der Rembrandtschen.

Von

Georg Simmel.

I.

»Die Einheit des wohlkomponierten Renaissancebildes liegt außerhalb des Bildinhaltes selbst, sie ist als abstrakte Form zu denken: Pyramide, Gruppensymmetrie, Kontrapost an und mit den Einzelfiguren — deren an und für sich selbständige Bedeutung auch von anderem Inhalt erfüllt werden könnte. Abgesehen aber von dieser, in einem ideellen Außerhalb gelegenen Form, hat das Bild oft eine sehr geringe Einheit, sondern besteht in einem Nebeneinander von Teilen, die dadurch, daß sie alle gleichmäßig durchgeführt sind, ganz des organischen Verhältnisses entbehren.« Dieser Satz aus einer früheren Rembrandtstudie [1]) gilt natürlich nur in sehr abgestuftem Maße für italienische Kunst überhaupt. Bei Giotto ist keine innere Fremdheit zwischen der kompositionellen Form und dem eigenen Leben der Gestalten fühlbar, einmal, weil die letzteren überhaupt nicht stark individualisiert sind und keine Existenz beanspruchen, die über die Funktion ihrer bildmäßigen Gegebenheit hinausginge: und dann, weil die Form hier noch keine geometrische, sondern eine architektonische ist. Das geometrische Schema der späteren Kompositionen hat eine Abstraktheit, deren Leere und hart selbständiger Sinn durch keine noch so geistreiche und im einzelnen lebendige Erfüllung ganz zu überwinden ist. Architektonisch aber wird man eine Formgebung nennen können, die zwar nicht aus einer individuellen Lebendigkeit, wohl aber aus der materialen Extensität und dynamischen Intensität ihrer Erfüllungen unmittelbar hervorgeht und mit diesen identisch ist. Das architektonische Prinzip steht jenseits des Gegensatzes von Schematik und Leben. Die Gruppen

1) Logos, Bd. V, Heft 1.

Giottos erwachsen nicht aus den Lebendigkeiten der Einzelgestalten, ebensowenig aber als Ausfüllungen eines in eigener geometrischer Bedeutung vorbestehenden Schemas; sondern es ist wie ein Bauwerk, in dem kein Teil ein einzigartiges Leben hat, ein jeder aber doch eine eigentümliche Masse, Form und Kraft einsetzt und dadurch unmittelbar die mit nichts vergleichliche architektonische Einheit entstehen läßt. In Raffaels Madonnen bestimmt zwar wesentlich das geometrische Motiv die Komposition, allein sie sind von solcher malerischen Mächtigkeit, daß — sozusagen wenigstens nachträglich — das Eigenleben der Gestalten sich ohne inneren Widerspruch und ohne Zufälligkeit dieser Form anschmiegt. In der Madonna von Castelfranco ist der dreieckige Aufbau zweifellos etwas mechanisch und ohne rechte Beziehung zu der lyrischen Gesamtstimmung des Bildes; es ist aber interessant, wie sehr eben diese Stimmung und die vertiefte Schönheit der Gestalten über die Unbehilflichkeit der geometrischen Form Herr wird, sodaß der Gesamteindruck für Viele den der entsprechenden Raffaelschen Werke übertrifft, obgleich bei diesen der geometrische Schematismus und sein lebendiger Inhalt eine viel natürlichere, harmonischere Einheit bilden. Erst bei den minderen Meistern tritt ganz fühlbar hervor, daß das Schema und seine Erfüllung mit lebenden Wesen von ganz inkohärenten seelischen Grundstrebungen geführt und auseinandergeführt werden. Zu leugnen aber ist nicht, daß der im romanischen Wesen gelegene rationalistische Trieb nach klar überschaulicher, in sich geschlossener Außenform solche Schemata fördert, die durch die Selbständigkeit ihres Sinnes dem Inhalt gegenüber leer und mechanisierend wirken. Auch die Dichtkunst scheint mir dies zu bestätigen, insofern die spezifisch romanische Versform doch wohl das Sonett ist. Hier liegt jene anschauliche Geschlossenheit vor, die keine Fortsetzung gestattet und deshalb einerseits zeitlos-unhistorischen Charakter hat, sodaß man im Sonett nichts »erzählen« kann; andererseits den Weg ins Unendliche verschließt, der der Reichtum, vielleicht auch die Verführung der nordischen Völker ist. (In Dantes Versform mit ihrer prinzipiellen Unabschließbarkeit symbolisiert sich, was an gotischem Geiste in ihm ist). Das Sonett gleicht dem klassischen Ornament mit seinen in sich zurücklaufenden Formen, gegenüber dem nordischen, das sich ins Unendliche fortsetzen will. Diese gleichsam tendenziöse, unbarmherzig betonte Vollendetheit der Form begünstigt es, daß das Sonett die am meisten zur äußerlichen Spielerei verführende, am leichtesten leer und formalistisch wirkende Versart ist — wo nicht, genau wie bei dem geometrischen Schema der bildenden Kunst, eine singuläre Genialität dieser Gefahren Herr wird. Bei Rembrandt

nun erwächst die Gesamtform des mehrfigurigen Bildes aus dem Leben der einzelnen Figuren, d. h. daraus, daß das Leben der einzelnen, ausschließlich von ihrem eigenen Zentrum aus bestimmt, gewissermaßen über sie hinausströmt und dem der anderen begegnet, zu gegenseitiger Beeinflussung und Stärkung, Modifikation und Vermählung. Eine übergreifende Gesamtform, die man als für sich vorstellbare und bedeutsame dem Ganzen entlesen oder als ein Schema vorzeichnen könnte, wie an geometrisch komponierten Bildern, besteht hier nicht. Dies vielleicht trägt den unerhörten Eindruck der Nachtwache: daß die Einheit des Bildes sozusagen nichts für sich ist, nicht herauszuabstrahieren, nicht in einer Form jenseits ihrer Erfüllungen beruhend; sondern ihr Wesen und ihre Kraft ist nichts anderes als die unmittelbare Verwebung der Vitalitäten, die aus jedem Individuum herausbrechen. Es ginge schon zu weit über diese Unmittelbarkeit hinaus, konstruierte schon eine zu abstrakte Einheit, wollte man von einem Gesamtleben sprechen, das dies Bild trüge; das Leben bleibt vielmehr in jede einzelne Figur versenkt, und indem es von einer jeden zu der andern hinstrahlt, gibt es sein Zentrum nicht an eine darübergelegene Einheit ab. Nur der ganze umfassende Raum kann bei dieser Konstellation wie von Lebenswellen durchflutet sein, und wenn man das Magische dieses Bildes irgendwie — mit unvermeidlich subjektiver Symbolik — zu bezeichnen wagen will, so möchte man sagen: der Raum selbst scheint hier in lebendige Bewegung geraten zu sein, nicht nur die Erscheinungen im Raum. Denn die Totaleinheit des Bildes, die man als eine unerhört lebendige fühlt, ist nicht zu einer für sich gültigen, in Lösung von ihren Inhalten vorstellbaren Form gleichsam zugespitzt, sondern sie besteht in der Summe der Figuren, die aber dennoch nicht auseinanderfallen, sondern, wie angedeutet, mit ihren intensiven Lebendigkeiten sozusagen Adhäsion aneinander besitzen; sodaß tatsächlich nur das ihnen gemeinsame Medium, der Raum, durch die sich in ihm organisierenden Lebensphären wie eine große lebenerfüllte und dadurch selbst lebendig gewordene Einheit erscheint.

Man muß sich nur klarmachen, daß derjenige Wert eines Bildes, den wir als seine Einheit bezeichnen, auf viel manigfaltigere Weise herstellbar ist, als unsere an der Klassik geschulte Denkweise es im allgemeinen anerkennt. Dieser gewohnte Begriff heftet sich durchaus an die F o r m , die ihren Erfüllungen gegenüber irgendwie selbständig in sich selbst zurückläuft und dadurch gewissermaßen einen einheitlichen Begriff darstellt. Diese Art von Einheit ist aber ersichtlich nicht an organische Erfüllungen gebunden, sondern kann sich mit dem gleichen Erfolge formaler Geschlossenheit auch an un-

lebendigen Inhalten verwirklichen. Im Unterschiede davon aber gibt es eine Einheitlichkeit, die unmittelbar ihren Erfüllungen verhaftet ist, die gerade nur an diesem Stoff bestehen kann und zwar, weil sie nur aus ihm erstehen kann. Dies ist die Einheit ausschließlich des organischen Wesens. Die Einheit eines solchen läßt sich garnicht als eine Form denken, die mit einem irgendwie qualitativ anderen auszufüllen wäre. Und aus einer Mehrheit solcher Wesen kann ein Gebilde zustande kommen, das wiederum einheitlich ist, weil es seine im vitalen Sinne einheitlichen Bestandteile in Verwebung und Verwachsung zeigt; denn es ist das Wesen des Lebens, über sich hinauszugreifen, hinauszustrahlen, ohne seine Einheit zu verlieren, sich gleichsam mit einer Sphäre über seine primäre Greifbarkeit hinaus zu umgeben, die immer an seinen Mittelpunkt gebunden bleibt, aber mit der Sphäre anderer wechselwirkt, sich durchdringt, verschmilzt. In der deutschen Sinnesart liegt von vornherein eine andere Möglichkeit, Einheit zu empfinden, als in der klassischen. Dürers Melancholie, Holbeins Kaufmann Gyse, viele holländische Stilleben zeigen ein Nebeneinander von einzelnen Dingen, das vom Standpunkt der klassischen Kunst aus zufällig und zusammenhanglos erscheint. Aber obgleich es den Schöpfern selbst sicher nicht so erschien, so ist doch von da aus die Sehnsucht solcher germanischer Geister nach der klassischen Form begreiflich. *Denn das Unorganische gewinnt anschauliche Einheit nur in geometrisch abstrakten Formen*, es kann nicht durch Wachstum von innen her zu sinnvoller, d. h. einheitlicher Gestaltung gelangen, es entbehrt jener bewegten Sphäre, durch die ein Lebendiges mit dem andern zusammmenfließen kann. Jener frühere Mangel an äußerer Zusammengefaßtheit in der deutschen Kunst war also allerdings ein Widerspruch, die eigentümliche, nicht klassische Einheit, zu der diese Kunst hinstrebte, war an unorganischem Material nicht zu gewinnen. Erst mit Rembrandt hat dieses Streben sich selbst verstanden und hat, am deutlichsten in der Nachtwache, mit dem ihm unvermeidlich scheinenden und ihm dennoch innerlich widersprechenden Ideal der klassisch geometrisierenden Form gebrochen. Die Nachtwache ist eines der rätselhaftesten Bilder. Wie diese wirr und planlos, und, nach den hergebrachten Begriffen, formlos nebeneinander und durcheinanderlaufenden Konfigurationen die Einheit des Ganzen ergeben können, ohne die der ungeheure Eindruck dieses Ganzen gar nicht möglich wäre — das ist nach eben jenen Begriffen nicht zu erklären. Aber indem die Nachtwache so und so viele Lebendigkeiten und nur sie zum Bildinhalt macht und dem Geheimnis ihrer rein vitalen Wechselwirkungen anschau-

liche Sprache gibt, hat sie jenes alte germanische Drängen zu einer Einheit, die nicht geschlossen formmäßig, nicht für sich darstellbar, sondern nur an ihren Trägern zu realisieren ist, zum ersten Mal in der Geschichte der Kunst rein befriedigt. Die Einheit ist hier, wo sie zugleich ganz tief und ganz labil ist, auf eine viel gewagtere Weise gewonnen, als im klassischen Kunstwerk, bei dem sie durch den eigenen vorbestehenden Sinn der Form eine gewisse Garantie für das Nicht-auseinanderfallen-können und das Verstandenwerden-müssen in sich trägt.

Hierfür ist nun ein früher schon angedeutetes Moment von der allergrößten Wichtigkeit: die Abstufung der Deutlichkeitsgrade im Rembrandtschen Gemälde. Die Herrschaft der klassischen Form, mit ihrem Streben nach geometrisch-übersichtlicher Einfachheit hat eben deshalb ein solches nach dem linearen Prinzip, und selbst der Kolorismus der venetianischen Kunst kann dies nicht verleugnen. Freilich hat die Farbe, die den Rembrandtschen Deutlichkeitsunterschieden ihr eigentliches Feld eröffnet, schon an und für sich zu dem Formprinzip in seiner wesentlich linearen und plastischen Bedeutung ein tiefes Gegensatzverhältnis. Stellt sich in der Form gewissermaßen die abstrakte Idee der Erscheinung dar, so steht die Farbe sowohl diesseits wie jenseits dieser: sie ist sinnlicher und ist metaphysischer, ihre Wirkung ist einerseits unmittelbarer, andererseits tiefer und geheimnisvoller. Ist die Form etwa als die Logik der Erscheinung zu bezeichnen, so bedeutet die Farbe eher deren psychologischen und metaphysischen Charakter — auch hier diese beiden, untereinander durchaus geschiedenen Intentionen in ihrer gemeinsamen Gegensätzlichkeit gegen das logische Prinzip erweisend; die vorwiegend logisch interessierten Denker verhalten sich deshalb häufig gleichmäßig ablehnend gegen die psychologische wie gegen die metaphysische Sinnesart, und dies scheint mir der tiefere Zusammenhang zu sein, aus dem heraus Kant in seinem ästhetischen Wertsystem die Farbe eigentlich ganz zu Gunsten der Form ablehnt. Macht man sich nun klar, daß die Farbe im Unterschied gegen die Linie — gerade wie an ihrer Stelle Psychologie und Metaphysik, im Unterschied gegen die Logik — der Ort der Graduierungen, des Stärker und Schwächer, der Valeurs mit ihren unendlichen quantitativen Möglichkeiten ist, so ist weiterhin ersichtlich, daß mit dem Vorherrschen der Form und ihrer geometrischen Intendierung die gleichmäßige Durchführung aller Bildteile gegeben ist. In dem geometrischen Gebilde ist alles gleich berechtigt; es mag in ihm Hilfslinien geben, die zum Wiederverschwinden bestimmt sind, aber diese gehen nicht das Gebilde selbst, sondern die mathematische Beweisabsicht

an, die der bloßen Anschaulichkeit des Kunstwerks fernliegt. Die geometrisierende Tendenz und die scharfe Deutlichkeit alles Vorgeführten sind nur zwei Ausdrücke für dieselbe rationalistische Gesinnung. Im tieferen Sinne entscheidend aber ist noch nicht diese Deutlichkeit, sondern vielmehr die Gleichmäßigkeit der Ausführung, wobei die Malweise ebensogut vibrierend, farbig, grenzübergreifend sein kann, wie streng linear oder kleinlich auspinselnd. Diese Gleichmäßigkeit ist nicht nur das Gegenteil des wirklichen Seherlebnisses, sie ist, viel weiter gefaßt, überhaupt unorganischen, mechanischen Wesens. Wo das Bild der Dinge vom Leben aufgenommen und in seiner Wiedergabe von diesem getränkt ist, da ist auch Ungleichmäßigkeit der Durchführung gegeben, Vorder- und Hintergrund nicht nur im räumlichen, sondern auch in einem qualitativen Sinne. Denn Leben ist Rangierung, betonte Hauptsache und vernachlässigte Nebensache, Mittelpunktsetzung und Abstufung zur Peripherie. Insofern hat, wenn man will, das Leben der Welt gegenüber etwas Ungerechtes; aber alle Genialität läßt sich so ausdrücken, daß sie uns die Ueberzeugung gibt, mit dieser, unmittelbar vom Subjekt und nicht vom Objekt abhängigen Akzentverteilung dennoch eine tiefere Gerechtigkeit auch dem Objekt gegenüber realisiert zu haben — nicht freilich in seiner scharf abschneidenden Isolierung, auch vielleicht nicht in der rein kosmischen Betrachtung, die den Elementen keine Bedeutungsunterschiede läßt. Wohl aber wird durch diese Unterschiede das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Objekt, das doch auch eine objektive Tatsache ist, allein angemessen ausgedrückt. Goethe spricht einmal von »gewissen Phänomenen der Menschheit« (nämlich »Formen des lebendigen Daseins und Handelns einzelner Wesen«), die »irrtümlich nach außen, wahrhaft nach innen seien«. In der Abgestuftheit des Daseinsbildes, die seiner lebendigen Auffassung, im Gegensatz zu der künstlichen Gleichsetzung der mechanistischen eigen ist, liegt etwas Aehnliches vor. Hier ist die Struktur dieses Bildes, von außen gesehen, ungleichmäßig, von innen her einheitlich. Denn so ist das Leben selbst; sieht man es nach seinen Phänomen, Resultaten, Ausladungen an, die das Individuum als seine Existenzinhalte gleichsam nach außen hin deponiert, so ist es ungleichmäßig und zufällig, diskontinuierlich und ungerecht; von innen her gesehen aber ist all dieses, mindestens seiner Idee nach, die kontinuierliche, notwendige, angemessene Entwicklung eines einheitlichen Keimes.

II.

Damit, daß wir die Substanz einmal auf ihr Leben hin, ein anderes Mal auf ihre Form hin ansehen, sind ihre in der Kunst wirksamen Grundkategorien nicht erschöpft. Allenthalben wirkt die Schwere mit, und zwar zunächst in der Haftung an dem Material der dreidimensionalen Kunstwerke. Den absoluten Schweren von Stein, Metall, Holz, Keramik, den Schwereverhältnissen der einzelnen Teile, den Gegenkräften, die die Schwere auffangen oder verteilen — entsprechen auf die rein optischen Eindrücke des Gegenstandes hin ganz spezifische innere Empfindungen. Ob es sich dabei um bloße Assoziationen, sonst erworbene Erfahrungen von Heben, Schieben, Gedrücktwerden handelt, oder ob andere, mehr unmittelbare, noch nicht herausanalysierte Reaktionsweisen dabei im Spiele sind, bleibe jetzt ununtersucht. Diese Schwereempfindungen fügen sich wieder, auf gleichfalls unbekannte Weise, der optischen Vorstellung ein und werden zu Elementen des ästhetisch bildhaften Eindrucks. Sie sind aber der Art nach auch dem zweidimensionalen Kunstwerk eigen: nicht nur dem Abbild des als objektive Wirklichkeit schweren Gegenstandes fühlen wir Schwere an und lassen das so Gefühlte die rein künstlerische Wirkung mitbestimmen; sondern ganz unabhängig von irgendeinem Urbild und seiner Schwere, wirken Linienführungen, Flächen, Farben, sogar in rein dekorativer Verwendung, mit bestimmten Maassen und Verhältnissen von Schwere. Hiermit ist freilich ein innerhalb der Kunst bedeutsames Moment gegeben, das jenseits des Lebensprinzips wie des Formprinzips — in dessen gewöhnlichem Sinne — liegt, da es sich an die undifferenzierte Substanz knüpft. Ganz genau zugesehen indes aber ist doch die Schwere in dieser Bedeutung unter die formalen Momente einzureihen. Denn durch ein Mehr oder Weniger, durch die diesbezügliche Relation der einzelnen Teile, durch das Spiel zwischen dem Lastenden und dem Tragenden gewinnt die Schwere ästhetische Bedeutung; schließlich ist doch auch die Schwere eine Einzelqualität der Materie, freilich ihre allgemeinste, mit ihrer Ausgedehntheit am unmittelbarsten verbundene. In künstlerischer Hinsicht steht sie deshalb neben der Farbe, der räumlichen Form, der Oberflächenbeschaffenheit als ein diesen koordiniertes Element, als eine Einzelbestimmtheit, aber noch nicht als das Letzte, schlechthin jenseits alles einzelnen Liegende, was von der im Kunstwerk fühlbaren Materie ausgesagt werden kann. Dies ist vielmehr die Substantialität überhaupt, das schlechthin in keine Qualität, keine Relation, keine Differenz, keine Formung eingegangene einfache Sein des Stoffes,

dasjenige, was aller Formung, Bewegtheit, Lebendigkeit zugrunde liegt. Ich lasse hier, wo es sich nur um die Explikation gefühlsmäßig ästhetischer Tatsachen handelt, die Kritik dieses Begriffes dahingestellt, die die Physik und die Erkenntnistheorie üben. Mögen diese auch die »Substanz« völlig in Relationen und Schwingungen auflösen. Aber diese Zerlegung greift die Schicht der hier gemeinten, mit einem ganz spezifischen Gefühl wirksamen Substanz nicht an. Alle Plastik im weitesten Sinne des Wortes geht darauf, dieses dunkel Substantielle des Daseins, das vielleicht Anaximander mit seinem *'απειρον* meinte, durch Formung zu überwinden. Denn ihr Gegensatz ist nicht die s i n n l o s e Form des Gipsklumpens oder des unbearbeiteten Marmorstücks, aus der dann die sinnvolle entwickelt wird; sondern jenes absolut Formfremde, niemals Anschauliche, das mit j e d e r Gestaltung aufgehoben wird. Vergleicht man etwa die Olympiaskulpturen mit denen des Parthenon, so empfindet man an den ersteren, wie sie sich sozusagen eben erst aus jenem Urgrund, jener nicht weiter beschreiblichen Substantialität alles Daseins herausheben; noch fühlbar besteht diese in ihnen, und nur an der Oberfläche hat sie die Form hergegeben, deren Differenzierung und Bewegtheit von dem Kern, dem eigentlich und einheitlich Seinshaften des Gebildes nur durch eine ideelle Linie geschieden ist. Dagegen in den Parthenonskulpturen ist dieses von der Formung ganz und gar ergriffen und durchdrungen, die geheimnisvolle Einheit der Substanz überhaupt ist hier unfühlbar, weil sie völlig in die jeweilige, besondere Gestaltung eingegangen ist. Man möchte die Kunst von Olympia mit den vorsokratischen Philosophen, die des Parthenon mit Plato vergleichen. Soviel vollkommener, durchgeformter, geist- und persönlichkeitgewordener die athenischen Kulturgebilde der Blütezeit sind, als alle jene anderen, künstlerischen und denkerischen, so scheinen die letzteren doch unmittelbarer aus dem Grunde der Dinge aufgestiegen und ihm ohne Grenzstrich verhaftet zu sein. Die athenischen Werke aber schweben wie erlöst im hellen Reiche des Geistes, bis in ihren innersten Kern hinein ganz Leben, ganz Form geworden.

Diese beiden letzteren, die metaphysischen Parteien, die sonst das Wesen der gegebenen Gebilde unter sich aufteilen, erscheinen deshalb als gemeinsam gegensätzlich zu jenem freilich kaum benennbaren Grundbegriff oder Grundstoff des Seins. Denn wie ich vorhin sagte, daß die Plastik, rein als Wille zur anschaulichen Formung verstanden, auf Ueberwindung dieser undifferenzierten Substantialität ginge, so scheint auch das Leben nach der gleichen Tendenz hin deutbar. Während das dunkle substantielle Sein schlechthin in sich ruht, ist das Leben dasjenige, was in jedem Augenblick über sich hinaus

will, über sich hinaus greift; indem es die Substanz mit sich durchdringt, setzt es sie in eine innere Bewegung, der gegenüber der Mechanismus nur ein Hin- und Herschieben ist, das ihr inneres Wesen unberührt läßt. Daß das Leben fortwährend unorganische Materie in den organischen Prozeß hineinreißt, ist nur eine Seite, ein Phänomen oder ein Symbol der tieferen metaphysischen Richtung des Lebens überhaupt, mit der es das Eigenwesen seiner Substanz in sich oder durch sich auflöst. Es ist höchst merkwürdig und bedeutet wohl eine der letztmöglichen Verbegrifflichungen des Daseins, daß dessen große, sinngebende Kategorien, das Leben und die Form, von einer vor aller Bezeichnung gelegenen Substanz getragen werden, die fortwährend in jenen aufgeht, fortwährend sozusagen im Leben und in der Form verschwindet, aber dennoch irgendwie hinter ihnen fühlbar ist. Das Maß, in dem dies der Fall ist, gehört zu den entscheidenden differenziellen Eindrucksfaktoren der lebendigen Wesen und der Kunstwerke. Auf viele Weisen schon ist es als zum Wesen der Organismen gehörig ausgesprochen worden, daß gleichsam kein Lebendiges ganz lebendig ist, daß in jedem noch etwas Dunkles, von der Lebensbewegtheit noch nicht völlig Besiegtes und Durchsetztes besteht, gleichviel wie man es benenne. Wenn man aber von Stufen des Lebens spricht; wenn wir in gewissen Erscheinungen eine vollständigere, in sich (nicht nur nach außen) stärkere Lebendigkeit zu sehen meinen als in andern; wenn dies entschiedenere Leben zugleich als eine entschiedenere Individualisiertheit auftritt — so bedeutet dies alles ein entsprechendes Zurückweichen jenes unbezeichenbaren Etwas, das in das Leben erst allmählich eingeht und das als dieses immer verschwindende aber niemals verschwundene ein schlechthin Einheitliches, also von Individualisiertheit nicht Berührtes ist.

III.

Ist es ein nicht weiter diskutabler Satz, daß Rembrandt der Maler der »Individualitäten« schlechthin ist, so ist es an seiner Form der Individualisierung zuerst überraschend, bei genauerem Hinsehen aber doch begreiflich, daß Rembrandts Gesichter eigentlich weniger das zeigen, was man den »Charakter« des Menschen nennt, das dauernd Wirksame, ein für alle Mal dem Menschen Mitgegebene.

Unser Lebensverlauf, seine Aktivität wie seine Passivität, scheint uns durch diesen unvariablen Faktor unserer Seinsqualität und die peripherischen oder äußeren Wechselereignisse in Zusammenwirksamkeit bestimmt. Die Richtung der Porträtkunst, die in Tizian aufgegipfelt und insbesondere von Lenbach wieder aufgenommen ist, sucht diesen »Charakter«, dieses sukjektive Apriori des Lebens-

verlaufes aus der Gesamterscheinung herauszulösen und zum eigentlichen Darstellungsgegenstand zu machen. Für Rembrandt aber ist dieses Feste, Durchhaltende, relativ Zeitlose der Persönlichkeit in den Fluß ihrer Gesamtschicksale aufgelöst. Die Vielheit des Lebens, zu deren Entwicklung es seiner ganzen Zeitausdehnung bedarf, zerfällt für ihn nicht in jenen festen und den relativ zufälligen Bestandteil bloßer, mehr oder weniger äußerlicher »Schicksale«; sondern das Leben, mag man es nun auch als eine Aufeinanderfolge von Schicksalen, seelischen Wendungen, Erlebnissen bezeichnen, wandelt sich zwar in jedem Augenblick, aber es ist in jedem Augenblick eine Einheit, in der Charakter und Geschichte sich innerlich nicht scheiden, (wie Goethe es ausdrückt: »Die Geschichte des Menschen ist sein Charakter«) — und die sich als diese Ganzheit in seiner Erscheinung, dem Gegenstand des Porträtisten, niederschlägt. Indem der Charakter, die innerliche Zentralität des Menschen, sich nicht mehr von seinen Schicksalen sondert, werden diese ihrerseits viel tiefer in den Lebensgrund versenkt. Tizian zeichnet mehr die charakterologische Grundlage des Gesamtlebens, Rembrandt mehr dessen Erfolg; dazwischen liegen die einzelnen Schicksale selbst, die sich in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit der malerischen Formung entziehen; jener das Zeitlose an der Individualität, das prinzipiell, wenn auch nicht unsrer wirklichen Fähigkeit nach, mit Begriffen beschrieben werden kann, wie denn die Kunst der Hochrenaissance, gerade mit Rembrandt verglichen, einen gewissen literarischen Einschlag hat; Rembrandts größten Porträts aber gegenüber wäre man oft in Verlegenheit, wenn man irgendwie angeben oder auch nur sich innerlich klar werden sollte, welchen »Charakter« eigentlich die dargestellte Person besäße. Es braucht wohl nicht abgewehrt zu werden, daß er seine Modelle als »charakterlos« zur Anschauung brächte; denn Charakterlosigkeit würde in dem hier fraglichen, ganz allgemeinen Sinne, ein sehr entschiedener Charakter der Person sein. Es handelt sich nur darum, daß jenes der Lebensbewegtheit entzogene Abstraktum aus ihr, das wir den Charakter nennen, von Rembrandt nicht gesondert oder zentral betont wird. Mag es richtig sein, daß diese Abstraktion gewissermaßen auf den eisernen Fonds der Subjektivität hinweist, auf das Element, das durch alles Gewoge der Gesamtexistenz hindurch seine unveränderliche Wirksamkeit erhält. Gewaltiger aber erscheint mir die Rembrandtsche Aufgabe, eben diese Gesamtexistenz, das »Schicksal« in der Ungeschiedenheit seiner veränderlichen und unveränderlichen Elemente an der von ihm geformten Erscheinung zu zeigen, die nun nicht nur das Symbol des ewig Gleichen dieser Individualität ist. Im Verhältnis aber der unermeßlichen Ver-

mehrung der Elemente, die auf diese Weise in die Erscheinung wirksam eingegangen sind, steigt die Gewißheit, daß eben die gleichen sich nicht an einem zweiten Punkte des Daseins zusammenfinden werden, steigt ihre Individualität.

IV.

Ist das Fühlbarmachen des unmittelbaren flutenden Lebens einerseits, seine Bindung an die Form der Individualität andererseits, das unverkennbar Eigene der Rembrandtschen Kunst, so zeigt sich der tiefe Zusammenhang beider, der gleichsam die metaphysische Wurzel dieser Kunst bildet, in seiner letzten Periode eigentümlich gelockert. Das Leben wird jetzt nicht mehr durch die stark individualisierte Bewegtheit einer Seele durchgeleitet, sondern verbreitet sich, über das singuläre So- und So-Sein hinweg, zu einer, alle Grenzbestimmtheiten, auch die psychologisch innerlichen, überflutenden Vibrierung dieses Menschenlebens überhaupt — oder es zieht sich in so dunkle Tiefen zurück, daß die Außenseite wie starr, unpersönlich oder maskenhaft erscheint. Vergleicht man den Titus beim Fürsten Jussupoff mit den Staalmeesters, in deren Linie er unzweifelhaft liegt, so sieht man in ihm noch eine Stufe über das hinaus erreicht, was man Individualisierung zu nennen pflegt — eine Stufe, auf der freilich das Besondere der Rembrandtschen Individualisierung vielleicht erst seine Vollendung erreicht; man möchte an Goethes Aeußerung denken, daß alles in seiner Art Vollkommene über seine Art hinausgeht. An den Staalmeesters tritt hervor, was etwa in Rembrandts Gestalten von singulärer Charakteristik enthalten ist, freilich ganz und gar Rembrandt, aber immerhin insoweit noch an das klassische Prinzip anklingend; immerhin kann man von ihnen noch sagen: dieser ist stolz, jener rustikal, der dritte überlegen intelligent usw. — so wenig für Rembrandt solche Typusbegriffe von sich aus als das Primäre die Darstellung des Individuums beherrschen. Bei dem Titus fällt dies ganz fort, es ist alles strömendes, vibrierendes Leben, ohne einen begrifflich festen, angebbaren Punkt darin. Jene psychologischen Qualitäten sind noch etwas Inhaltliches, Zeitloses, aus dem Leben Abstrahierbares, sie fallen fort, wo das Leben sich in seiner reinen Nacktheit darstellt — ebenso wie da, wo das Leben überhaupt negiert wird, in der geometrischen, rein formhaften Kunst. Dabei kann das Leben als solches einen unterschiedlichen Charakter seiner Funktionalität tragen: es kann tragisch, langsam, unruhig verlaufen, was noch etwas anderes ist als die psychologische Bestimmtheit dessen, der dieses Leben trägt. Die psychologische Singularität ist in weite Ferne gerückt, sie steht

an der Peripherie des Lebens, dessen zentrale Verschiedenheiten nur noch die der Rhythmen seines Fließens und seiner Kräfte sind. Es ist hier etwas entscheidendes, das zwar in der Begrenztheit der Persönlichkeit verbleibt, aber jede benennbare Qualität gleichsam entweder in die Außenwerke oder in das namenlose Dunkel der seelischen Substanz zurückschiebt; darf man dieses mit Worten kaum Erfaßbare deshalb paradox ausdrücken, so ist es, als wäre das Leben dieser Person, zwar absolut eigenstes und von ihr nicht lösbar, über alles Einzelne, das man über sie aussagen mag, hinausgehoben; als ergöße sich hier ein Lebensstrom, seine Ufer zwar nicht überspülend und als ganzer von unwechselbarer Eigenheit, innerhalb seiner selbst aber keine Welle von singulärer Eigenfoım hebend. Gewiß geht auch jedes Bild dieser Reihe immer von dem Individualitätspunkte aus; aber es ist, als ob es, weiterschreitend ohne ihn zu verlieren, in einer Schicht des allgemeinen Lebens dieser Person mündete und über die Spuren ihrer Entwicklung und ihres Schicksals, die hier wie in den andern Porträts bewahrt sind, noch eine neue Athmosphäre ihres sozusagen absoluten Lebens legte. Dieses hat freilich nicht die Zeitlosigkeit, die wir der Klassik zusprachen. Wie in dieser der geistige Prozeß, das logisch inhaltliche Bewußtsein seine Ewigkeitsform gefunden hat, so ist hier die Strömung des Gefühles oder Gemütes, ihre Lebendigkeit noch nicht über solche Bewußtseinshöhe leitend, gleichsam in einen See gemündet, der ihre Bewegtheiten in seine Stille hineingenommen hat.

Kann man hier von »Stimmung« der dargebotenen Erscheinung sprechen — da Stimmung doch ein Innerlich-Persönliches, vielleicht jeweils Einziges ist, das doch alle Einzelheit von Vorstellungsinhalten in sich verlöscht hat —, so charakterisieren mehrfigurige Bilder diese späte Entwicklungsstufe noch deutlicher. Denn nun mischen sich noch jene in sich nicht mehr differenzierten Fühlbarkeiten des Lebens, in denen die Individualisierung noch einmal eine höhere Form gewinnt, ihre frühere Schärfe wie in eine schwebende Luftschicht auflösend. In der Judenbraut sind die Gestalten wie die Töne eines Akkords, der freilich nicht irgendwie außerhalb der einzelnen Töne ist; aber sie sind in ihm zu einem Gebilde zusammengegangen, das sich in ihnen als einzelnen nicht pro rata aufzeigen läßt. Ein zartes, gleichsam stillhaltendes Leben, das ganz in jeder der beiden Gestalten ist, setzt sich dennoch, mit kontinuierlichem Uebergang aus ihnen, in eine gemeinsame, sie umgleitende Athmosphäre fort. Ein höheres Ganzes Form hat das Für-sich-Sein der Individuen aufgenommen, deren Eigenheit vor ihm zurücksinkt und es doch mit der letzten Allgemeinheit ihr Lebens speist. Wenn irgendwo

der Begriff des »Aufhebens« mit Recht seine beiden, sonst entgegengesetzten Bedeutungen vereinheitlicht, so geschieht es an dem Verhältnis, das in diesen späten Bildern die eigentliche Individualität des Menschen zu dieser aufgelösten und auflösenden, jegliche Lebenshebung und -senkung nivellierenden Sphäre besitzt, daß diese Sphäre über der Individualität ist, ist die Form, mit der sie in ihr ist. Es wird damit auch die Entwicklung verständlich: daß die Aktualität, die einzelne Situation und Gebärde, in der die früheren Porträts oft das Modell zeigen, allmählich immer mehr zurückzutreten scheint, um dem schlechthin Innerlichen und Uebermomentanen Platz zu machen. Die äußeren Attribute, am Anfang noch mit der Bewegung, dem dargestellten Habitus der Person verbunden, erscheinen immer mehr als ein ideell gleichgültiges Hinzufügsel, das nur in rein malerischen Gründen, manchmal in bloß technischen Interessen sein Recht auf die Stelle im Bilde hat. Die momentane Bewegung verhallt immer mehr in eine Ruhe, die freilich eine überaktuell-innerliche, sozusagen mit keiner Veränderung mehr verbundene Bewegtheit einschließt. Die Staalmeesters zeigen noch eine an den Augenblick geheftete Bewegung der einzelnen Gestalt. In der Judenbraut aber haben die Gesten des Mannes und der Frau, obgleich sie, äußerlich genommen, nur vorübergehende sind, einen ganz anderen Charakter. Wie der Mann sich zu der Frau neigt und sie umfaßt, wie ihre Hand, zugleich bekräftigend und sänftigend, die seine berührt — das ist nicht eine v o r ü b e r g e h e n d e Bewegung jener reinen Persönlichkeitssphäre, die in einigen der letzten Rembrandtbilder jede Einzelheit in sich aufnimmt und ausgleicht. Dabei ist es nicht eine typische Geste, die wie in der Klassik, ein Allgemeines jenseits dieser Persönlichkeiten zeichnete, sie kommt ganz und gar nur dem Individuum zu, bildet sich aber erst in jener Schicht, in der sein Leben, alle an Einzelnes geknüpften Bestimmungen auflösend, wie eine homogene Sphäre der Erscheinung entsteigt. Hier nun umhüllt dieses Leben zwei verbundene Gestalten und macht seine Höhe selbst über den früheren Formen Rembrandtscher Individualisierung dadurch noch eindringlicher, daß es, logisch unausdrückbar, in ein gemeinsames Leben verschmilzt, ohne seinen Quellpunkt in jeder einzelnen Gestalt zu verlassen.

V.

Die Verwebung der Religiosität mit Lebensinhalten, die an und für sich andern Ordnungen angehören, gibt einem Richtungsunterschied Raum, dessen Seiten sich in der einzelnen Erscheinung vielleicht nicht mit beweisbarer Sicherheit trennen lassen. Den-

noch wird ihre Auseinanderhaltung die Gestimmtheit von Rembrandts religiöser Kunst verdeutlichen helfen. Die Frage, wie sich zu dem religiösen Grundbestand die Einzelheiten des empirischen Lebens verhalten und verhalten sollen, wird von der historisch-seelischen Tatsächlichkeit keineswegs eindeutig beantwortet. Wo eine substantielle Objektivität des Dogmas besteht, da hat die religiöse Durchdringung des täglichen Verhaltens dieses noch immer in starren Formalismus geführt. Ist die transzendente Bedeutung des Daseins, seine Gesamtweihe, Gefühl und Metaphysik des Universums erst einmal in die Einzelvorstellungen religiöser Dogmatik eingegangen, so klafft zwischen diesen und den Einzelelementen und praktischen Vornahmen des äußeren Lebensverlaufes ein Abgrund, den offenbar kein organisches Zusammenwachsen mehr schließen, sondern nur eine religiös genannte Normierung dieser Vornahmen äußerlich überbrücken kann. Ich erinnere an die Lebensweise des Brahminen, des streng rituellen Juden, vieler Mönchsorden. Indem Speise und Trank, Zulässigkeit oder Unzulässigkeit jedes Verhaltens, die Ausführung jedes Handgriffs von religionswegen vorgeschrieben ist, bildet freilich der ganze Atomenhaufe unserer empirischen Handlungen eine religiöse Kontinuität; allein unverkennbar ist die Zufälligkeit, mit der an die jeweilige Grundüberzeugung vom Göttlichen gerade die so und so beschaffene äußere Lebensgestaltung angekettet ist. — Soll das spezifisch Religiöse in uns sich mit dem Aeußerlich-Praktischen in einem inneren Zusammenhang zeigen, so fließt zunächst schon in dem letzteren eine Quelle religiöser Entwicklung. Es gibt nämlich unzählige Beziehungen zwischen Menschen, deren Gefühlsseiten, ohne den empirischen Bezirk dieser Beziehungen zu verlassen, eine nur als religiös zu bezeichnende Färbung haben. In der Erotik und in der Freundschaft, in Herrschaft und Dienst, in dem Verhältnis des Individuums zum Stamme und Familie, zum Stande und Vaterland, schließlich zur Menschheit; dann auch in dem zum Schicksal, zum Beruf, zur Pflicht, zu Idealen — allenthalben findet sich hier eine Mischung von Hingebung und Eigenleben, von Demut und Erhebung, von sinnlich warmer Nähe und scheuer Distanzierung, von Vertrauen und Preisgegebenheit, — die nur als religiös bezeichnet werden kann. Nicht als ob sie religiöse Fundierung oder Sanktion zu zeigen brauchten: sondern jene Gefühlselemente sind nur solche, die die religiöse Schöpfung, Gläubigkeit, Verhaltungsweise seelisch tragen, sobald sie sich nicht mehr an das Substrat jener empirischen Relationen binden, sondern sich ihren eigenen, nun transzendenten Gegenstand schaffen: den Gott oder die Götter. In der ganzen Breite des empirischen

Lebens und als seine immanenten Kräfte entwickeln sich religiöse Gefühle und Impulse, gleichviel ob sie diesen Namen tragen und ob sie sich zu den Sonderbegriffen, Sondergebilden der spezifischen »Religion« steigern und verselbständigen und sich nun von diesen ihre Weihe legitimieren lassen oder nicht. Die Lebensinhalte und ihre Verbindungen sind hier in einem gar nicht abschätzbaren Umfang die Quellen, die sich zu der religiösen Strömung vereinigen, diese gleicht einem chemischen Körper, dessen eigene und neue Eigenschaften sich in keinem der Elemente, die ihn zusammensetzen, finden. Die Verknüpfung zwischen der Religion und den empirischen Einzelheiten des Lebens vollzieht sich hier von diesen her, indem Religion und Religiosität nicht von sich aus da ist, sondern als der Charakter gewisser Binnenereignisse des Lebens sich aus diesem erhebt.

Neben der so laufenden Gerichtetheit jener Verknüpfung steht ihre andere funktionelle Möglichkeit: daß eine im reinen Sinne religiöse Gestimmtheit als Lebensfundament oder als Färbung der Lebensfundamente von vornherein vorhanden ist, eine Dynamik, die nicht erst als mannigfaltigste Gefühlskategorien durch das Leben verbreitet ist und als spezifisch religiöse erst aus diesen zusammenrinnt, sondern die sogleich nur religiös ist und von sich aus das Innere des Lebens und seine Aeußerungen durchdringt oder in sich einzieht. Die Verbindung zwischen dem Religiösen und allem konkreten Tun und Geschehen wird hier von dem ersteren her geschlagen, das religiöse Verhalten und Gebilde entsteht nicht im Weiterwachsen und Sich-Vereinigen von Gefühlen und Impulsen, die das vorreligiöse, an Singularitäten sich vollziehende Dasein entwickelt, sondern nun ist es selber ein Primäres, das eben diese Singularitäten mit Richtung und Stimmung ausstattet. Innerhalb der Kunst wird der erstere Fall sich nur in Andeutungen aufzeigen lassen. Es gibt manche Stillleben und Landschaften, die eine Andacht zu dem dargestellten Dasein zeigen, eine Ahnung universeller Zusammenhänge, eine überschwengliche Seligkeit am Dasein, verknüpft mit einer Scheu vor seinen geheimen Tiefen — welches alles nicht aus religiösem Fundament aufzusteigen braucht, sondern entweder unmittelbar mit religiösem Wesen identisch ist oder sich zu ihm hin entwickelt. Die religiösen Bilder Rembrandts aber offenbaren die andere Richtung, in der das singulär anschauliche Dasein sich dem religiösen verknüpft. Dieses ist nun nicht Frucht, sondern Wurzel und daß das Aeußerliche, ja Banale der Erscheinungen religiös durchgeistet ist, ist kein ihnen selbst entsteigender Gewinn, sondern die sozusagen unvermeidliche Formung, die ihr apriorischer Wesensgrund, die Fröm-

migkeit, ihnen erteilt. Wie sollte nicht aus jeglichen Lebensinhalten, die von einem religiösen Lebensprozeß aufgenommen und gestaltet sind, die Religiosität wieder herausleuchten?

Hiermit ist eigentlich ausgesprochen, wo der Berührungspunkt von Rembrandts Porträtkunst und seiner religiösen Kunst liegt. Dieser Punkt liegt ziemlich tief unter der Oberfläche der beiden Gebiete; denn auf das erste Hinsehen scheinen sie ohne stärkere Beziehung nebeneinander zu stehen. Nun aber zeigt sich als das Gemeinsame: daß statt der gleichsam substantiellen, zu festen resultathaften Einheiten geronnenen Inhalte des Lebens, der Prozeß des Lebens selbst zu Wesen und Absicht der Rembrandtschen Kunst geworden ist. Im Fall des Porträts betraf es die einzelnen Eigenschaften, Charakterzüge, zeitlich oder zeitlos beharrende Erscheinungen, zu denen der Lebensprozeß der Persönlichkeit kristallisierte — und die nun Rembrandts Menschendarstellung wie aufgelöst in den Fluktuationen eben dieses Prozesses zeigte. Dem entspricht im religiösen Gebiet das Verhältnis der dogmatischen Formulierungen, der fixierten Typen, der transzendenten Gebilde und ihrer Symbole zu dem Prozeß der Religiosität, zu dem religiösen Leben. Dieses mag in jenen seinen Niederschlag, seine Ausdrückbarkeit, seine geschlossene Anschaulichkeit finden; Rembrandt aber faßt es in seinem seelisch früheren Stadium, in dem Status nascendi jener Inhalte — gleichviel ob es, in der historisch-psychologischen Entwicklung, ihrer als Anregungen und Wegweisungen bereits bedarf. Nicht was der Mensch glaubt, nicht der besondere Inhalt des religiösen Lebens, sondern die Besonderheit des Lebens insoweit es religiös ist, bildet sein Problem. Im Porträt wie im religiösen Bild ist es das von der Seele getragene Geschehen, als reine Funktionalität, was er — und er allein unter allen Malern in der vollen Eindrucksstärke gerade dieses Momentes — zum Vortrag bringt; nur daß es im Porträt die Individualität des Lebens, in diesen Bildern seine Religiosität ist. Wie dort die Individualität nicht als zeitlose Qualifiziertheit gefaßt ist, sondern als die Eigenform einer Lebensbewegtheit, die von dieser auch ideell nicht abzutrennen ist, so ist das Religiöse hier eine Art, auf die das Leben gelebt wird, in keiner Weise aber in einem Jenseits-seines-Prozesses Darstellbares. Daraus wird ohne weiteres verständlich, daß die Gestalten dieser religiösen Bilder nicht in derselben Art und Grad individuell wirken wie die Porträts. Denn das Leben wird hier auf eine andere der ihm immanenten Kategorien hin angesehen wie dort; das Gemeinsame aber ist, daß hier wie dort statt der Inhalte und Ergebnisse des Lebens das ganz Primäre, funktionell Bestimmende des Lebens im Mittelpunkt der künstle-

rischen Absicht steht. Damit, daß in Rembrandts religiösen Bildern einfach die Frömmigkeit als ein stetiges Sosein der Menschen, an jeder beliebigen Einzelsituation bewährt, sich darstellt, wird der Religion die spezifische Wärme des Lebens gegeben, die ihr leicht entfliehen kann, wenn die Kunst sich entweder an die verselbständigten Gegenstände dieser Frömmigkeit oder an die besonders betonten Ereignisse und aufgegipfelten Lagen hält, die sich in der gleichsam äußeren Berührung des Lebens mit jenen Gegenständen ergeben.

In dieser letzteren Hinsicht ist es belehrend, sich über die innere Struktur des — außerhalb der Sixtinischen Kapelle — großartigsten religiösen Bildes der Klassik klarzuwerden: Lionardos Abendmahl. Das Unvergleichliche ist hier dies. Ein gewissermaßen äußeres Ereignis — das Wort: Einer unter euch ist, der mich verraten wird — kommt zugleich über eine Anzahl durchaus verschiedenartiger Menschen und der dadurch ausgelöste Affekt bringt gerade eines jeden individuelle, charakterologische Sonderart zu höchster, unverkenntlichster Offenbarung; es ist, als wären, trotz jener Verschiedenheit, die seelisch-körperlichen Elemente in ihnen so angeordnet, daß diese eine Erschütterung, gleichsam widerstandslos durch sie hindurchgehend, gerade ihre Verschiedenheiten an ihre Oberfläche treibt. Auf Raffaels Karton der Schlüsselverleihung ruft ebenfalls ein Wort die Ausdrucksantwort in jedem der Zwölf hervor. Allein diese Antwort mündet nicht an der Offenbarung des eigenen letzten Wesens eines jeden, sondern macht an demjenigen Ausdruck halt, der objektiv auf die Situation paßt, allenfalls mit etwas verteilten Rollen — während die Situation bei Lionardo nur die Gelegenheitsursache für das Entfalten der Individualität ist. Der Erfolg ist, daß diese im Cenacolo viel entschiedener und differenzierter hervortritt als in Rembrandts religiösen Bildern. Aber es ist nur wieder die Aufgipfelung zu diesem Moment oder auch zu statuarischer Zeitlosigkeit, in der diese äußerste, isolierende Charakterisierung der Einzelnen gelingt. Rembrandt zieht den dargestellten Augenblick vielmehr in das zeitlich fließende Gesamtleben der Personen hinein, womit freilich jene, durch den Zusammenschlag mit der Situation erreichte Pointierung wegfällt. Gewonnen aber ist damit ein unvergleichlich gesteigerter religiöser Charakter des Werkes. Es ist höchst bemerkenswert, daß trotz der Zusammengefaßtheit durch das eine Jesuswort, das wie eine kontinuierliche Welle durch all diese Menschen läuft, und trotz des wunderbar vollkommenen Rhythmus der Gesamtkomposition, jene Einheit nicht erreicht ist, wie sie etwa in Rembrandts Emmausbildern oder in den Radierungen der Grablegung und der Predigt Christi besteht. Die Personen ragen mit der

monumental statuenhaften Aufgipfelung ihrer Individualität über die Gesamtheit hinaus, sie sind zunächst etwas für sich und werden erst nachträglich von jener, aus e i n e r Quelle stammenden Erschüttertheit erfaßt. Allein dieses Maß, oder richtiger diese Art von Individualisierung verträgt sich nicht mit der Versenktheit in jene religiöse Stimmung, die sich über eine Gesamtheit ergießt und den einzelnen zu ihrem Gefäß macht, das sie bis zum Rande erfüllt. Nicht als ob etwa Religiosität Größe und Mächtigkeit ihrer Träger an und für sich ablehnte. Aber wie hier der auf seine Größe und Mächtigkeit stolze Renaissancemensch (ein Stolz, der nicht im Bewußtsein, sondern unmittelbar im Sein der Person liegt) auftritt, wie er sich in der bedürfnislosen Geschlossenheit seines Soseins gibt — das ist nun einmal etwas n e b e n dem spezifisch Religiösen. Dieses wohnt viel eher dem bewegten L e b e n ein, das nicht in stilisierter Selbstigkeit dasteht; das Leben ist, als ein fließendes, von dieser Schärfe der Umrisse frei, und daß in Rembrandts Bildern Frömmigkeit die Art ist, auf die das Individuum überhaupt lebt — das eben steht in gegenseitiger Bedingtheit mit der Einheit in ihrem Zusammengeführtsein. Wenn ich bei dem Cenacolo von der Welle sprach, die durch die Existenzen als deren Verbindung hindurchläuft, so sind diese bei Rembrandt ganz in die Welle untergetaucht, ganz aufgelöst in die Gemeinsamkeit eines Lebens; denn schon für sich hat jeder sein jetzt entscheidendes Sein nicht in der zu der klassisch geschlossenen Linie sich hebenden Selbstheit, sondern in der Flutung des Lebensprozesses, die sich widerstandsloser mit der andern mischt, demütiger, wenn man will, und doch ihrer Religiosität sichrer, weil diese nicht ein Zug einer sonst schon fertigen Persönlichkeit, sondern die Art ihres Lebens selbst ist.

Giordano Bruno als Aesthetiker.

Von

Fritz Medicus (Zürich).

Die Kultur der italienischen Renaissance war in hohem Maße ausgezeichnet durch ein lebendiges Streben, sich über sich selbst Rechenschaft zu geben; aus all ihren Gestalten erwuchs ihr der Drang nach Selbsterkenntnis, nach Selbstgewißheit. Die Philosophie stand nicht abseits als das Interessengebiet einer kleinen Schar Zünftiger, sondern sie war eine Angelegenheit der Kulturgemeinschaft, die ohne sie nicht hätte sein können, was sie war und sein wollte. Noch im Quattrocento war von Florenz her der Neuplatonismus eine starke Macht im italienischen Geistesleben geworden: eine Menge von Abhandlungen über die verschiedenen Künste zeigt den bestimmenden Einfluß dieser Philosophie.

Das Leben Giordano Brunos erfüllt die zweite Hälfte des Cinquecento: am 17. Februar 1600 ist er, 52 jährig, in Rom verbrannt worden. Die größten Meister der Malerei und Skulptur haben also schon vor ihm geschaffen; erst die Carracci etwa sind seine Zeitgenossen. Auch die Dichtkunst der Renaissance hat ihren Höhepunkt überschritten: Bruno ist ein paar Jahre jünger als Torquato Tasso. Die ästhetische Literatur blühte damals ungemein reich. Einer der bedeutendsten Autoren unter denen, die in neuplatonischer Gesinnung über die Malerei schrieben, Giovanni Paolo Lomazzo, ist im nämlichen Jahre wie Bruno gestorben.

Bruno selbst steht dem Neuplatonismus nicht fern. Daraus ergibt sich manche Berührung mit den zeitgenössischen ästhe-

Diejenigen Zitate, in denen der Band durch eine römische Ziffer angegeben ist, beziehen sich auf Iordani Bruni Nolani opera latine conscripta publicis sumptibus edita (Neapoli et Florentiae 1879—91); ist jedoch der Band durch eine arabische Ziffer bezeichnet, so wird auf Giordano Bruno, Opere italiane (Bari 1907—09) verwiesen.

tischen Traktaten. Allein was Bruno für die Philosophie der Kunst bedeutet, geht weit über das hinaus, was die Neuplatoniker der Renaissance zu sagen hatten. Diesen war es im Grunde doch nicht gelungen, das lebendige künstlerische Bewußtsein jener großen Zeit in seine Prinzipien zurückzuverfolgen und zu formulieren: die philosophische Gesinnung hatte in ihnen noch nicht die Kraft, siegreich aus den alten Lehrmeinungen hervorzubrechen und das neue Leben zu begreifen. Wohl aber darf dies von Bruno behauptet werden, daß er die künstlerischen Ueberzeugungen seiner Epoche ausgesprochen hat. Sein System ist der vollkommenste Ausdruck der neuen Kultur: die Kunst war bei ihm vor dem Schicksal sicher, in die Denkbestimmungen eines vergangenen Zeitalters gepreßt zu werden, — um so mehr als er selbst für künstlerische Dinge hohe Empfänglichkeit und Befähigung hatte. Er *wußte* ungleich mehr als die anderen, und was er wußte, das hatte er mit erstaunlicher systematischer Kraft ergriffen: wo er fremde Gedanken aufnahm, da durchdrang er sie ganz, so daß sie völlig in die organische Einheit seines notwendigen Denkens eingehen mußten. Den Spanier *Raymundus Lullius*, einen Eiferer für den katholischen Glauben, der 1315 als Märtyrer gestorben war, und dessen philosophische Leistung auf die wissenschaftliche Durchdringung der christlichen Glaubenslehren abzielte, hat Bruno mit oft überschwenglichen Ausdrücken gepriesen; immer wieder hat er an ihn angeknüpft und ganze Bücher der Erläuterung seiner Lehren gewidmet: dabei wußte er genau, daß er nur für die *Methode* des Philosophierens bei Lullius Anregung finden könne: über den *Inhalt* der spekulativen Wissenschaften begehrte er von Lullius keinen Rat [1]. — Ebenso weiß Bruno die Mystik des Kardinalbischofs von Brixen, *Nikolaus von Kues*, in sein System aufzunehmen und sie in ihm neu werden zu lassen. — Bruno mag handeln, wovon er will, seine Worte kommen stets aus den umfassenden Zusammenhängen eines auf breiter Basis tief gegründeten und sicher gefügten Systems. So konnte auch alles das, was um ihn herum über *Kunst* geredet und geschrieben wurde, ihm nur ein Anlaß sein, die Macht und Kraft seines Denkens daran zu erproben. Gedanken aber werden nicht schlechter dadurch, daß sie tiefe Hintergründe gewinnen. —

Vergleicht man nun das in den verschiedensten Schriften Brunos zerstreute ästhetische Material mit der zeitgenössischen Literatur über solche Themata, so macht sich die Selbständigkeit Brunos am augenfälligsten darin bemerkbar, daß er die Kunst *nicht als*

1) De materia scientiarum speculativarum non est quod Lullium consulamus: II, 3, 298.

Nachahmung zu verstehen sucht, dagegen eine Menge von Dingen sagt, die es sehr deutlich machen, daß ihm die Nachahmungstheorie ganz fern liegen mußte. Die Nachahmungstheorie war ein aus dem Altertum überkommenes und für selbstverständlich erachtetes Erbe. In Wahrheit freilich waren schon Platon und Aristoteles über sie hinausgegangen, nur eben nicht mit Bewußtsein. Und ebenso lagen die Dinge noch im 16. Jahrhundert. Alle *Trattati di pittura* wiederholten es, die Kunst sei Nachahmung. — Im Grunde ist diese Lehre nichts als das Erzeugnis eines dürftigen Intellektualismus: daß in einem Gemälde oder in einer Statue ein Gegenstand, etwa ein menschlicher Körper, nachgeahmt sei, — das kann jeder sagen und verstehen, der vom Künstlerischen am Kunstwerk auch nicht die Ahnung hat. Es ist nur das theoretische, gar nicht das künstlerische Bewußtsein, das jenen Satz produziert hat. Und nur weil der Satz dem Verstand so sehr einleuchtend erscheint, ist es möglich gewesen, daß Tausende ihn anerkannt haben, obgleich sie tiefe Einsichten in das Wesen der Kunst hatten.

Für Bruno nun ist die Kunst Gestaltung der Phantasie. Auch auf dem Gebiet der Ethik hat er den Intellektualismus überwunden und die Ursprünglichkeit des seines Handelns selbstgewissen Vernunftwillens, der *voluntade intellettiva* mit ihren *impeti razionali* [1]), erkannt: in ähnlicher Weise wird die Kunst verselbständigt, indem gleichwohl ihr Zusammenhang mit der Vernunft gewahrt bleibt. Das geistige Leben ist eine Einheit; die Selbständigkeit des sittlichen oder des künstlerischen Bewußtseins gegenüber dem Verstand darf nicht zur Zersetzung dieser Einheit führen.

Die Phantasie gestaltet, und sie erkennt keine Regel an, nach der sie sich richtete oder nach der ihre Werke bewertet werden dürften. Wer die Güte der homerischen Dichtungen dadurch prüfen will, daß er sie nach den Regeln der Poetik des Aristoteles behandelt, ist ein wahres Vieh [2]). Der Dichter — und das gilt von aller Kunst — hängt nicht ab von Regeln, sondern er ist Ursache von Regeln, die denen taugen mögen, die keine eigene Muse haben, aber doch dichten wollen und in dieser Not eine Liebschaft mit der Muse eines wirklichen Dichters anknüpfen. Ob jemand ein wirklicher Dichter ist, erkennt man, wenn man seine Verse singt [3]). — Also die Unmittelbarkeit des frischen Lebens ist die einzige Richterin über künstlerischen Wert, über Schönheit. Unmittelbarkeit richtet, was der Un-

1) 2, 333 und 346.
2) una vera bestia: 2, 310.
3) 2, 311.

mittelbarkeit entstammt. Wo der Verstand dem Künstler Regeln vorschreiben, und dieser sich im Schaffen nach diesen Regeln bequemen wollte, wäre die Unmittelbarkeit dahin; zwischen dem Künstler und seinem Werk ständen die abstrakten Regeln. Bruno vergleicht — und der Vergleich hat etwas zu bedeuten — das künstlerische Schaffen mit dem göttlichen: der gute Saitenspieler macht mit geringer oder gar keiner Ueberlegung, was der schlechte auch mit sehr vieler Ueberlegung nicht vollbringt [1]): so schafft auch der Weltenkünstler ohne Erwägung und Erörterung. Es bezeichnet die Herrlichkeit des künstlerischen Schaffens, daß es unreflektiert erfolgt.

Die Natur schafft aus wenig Elementen die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit: in ähnlicher Weise gestaltet die Phantasie unzählige Wesen aus den der Natur abgewonnenen Formen. Aus Mensch und Hirsch, aus Mensch und Pferd und Vogel bildet sie ihre Fabelwesen, und die Möglichkeiten solcher Kombinationen sind unendlich. Wie die Natur, so ist auch die künstlerische Phantasie unerschöpflich: ihr freies Gestalten setzt den Prozeß der Weltgestaltung fort [2]).

Dies letzte hatten freilich auch die Neuplatoniker und selbst schon Platon gesagt. Aber bei Bruno heißt es etwas ganz anderes. Platon hatte von dem Demiurgen geredet, der die Sinnenwelt als ein Abbild der ewigen Ideenwelt geschaffen habe; und wie nun die Sinnendinge Nachahmungen der Ideen seien, so seien die Kunstwerke Nachahmungen der Sinnendinge. Aber diese Lehre nimmt dem göttlichen wie dem künstlerischen Gestaltungsprozeß die Unmittelbarkeit. Wenn der Weltschöpfer auf ein Urbild hinblickt, nach dem er sich im Schaffen richtet, so ist er von seinem Werk eben durch diese Abhängigkeit von einer feststehenden Regel geschieden [3]). Der Weltschöpfer hat die Regel seines Schaffens nicht als sein unmittelbares und folglich unreflektiertes Leben in sich: die Regel lebt überhaupt nicht, sondern die am überhimmlischen Ort thronenden Ideen sind unbeweglich. Ihr Abbild, das keinen Hauch des unmittelbaren göttlichen Lebens in sich hat, bekommt unvermeidlicherweise etwas Starres. Und nur darum kann dann weiter eine Statue als Nachahmung des menschlichen Körpers aufgefaßt werden, weil auch dieser wieder als bewegungslos stillhaltend vorgestellt wird. Für Bruno aber ist das Wirken der Natur bewegtes Leben, und dieses Leben setzt sich fort im Schaffen des Künstlers.

Von welcher Art ist das wirkende Leben der Natur? Die Natur ist eine Einheit, die Einheit alles dessen, was ist. Also nicht eine

1) III, 55; vgl. I, 2, 313; II, 1, 74.

2) II, 3, 119/20.

3) vgl. I, 2, 313.

unterschiedslose Einerleiheit, sondern eine Einheit, aus der in niemals endendem Prozeß Gegensätze hervorbrechen, Potenzen, die nun gegeneinander kämpfen, in ihrem letzten Wesen aber identisch sind. Bruno nimmt die tiefen Lehren des Nikolaus von Kues auf über die *coincidentia oppositorum*[1]). Kalt und warm sind Gegensätze: aber ihr Wesen ist identisch; ein Minimum von Wärme und ein Minimum von Kälte fallen zusammen, Wärme und Kälte sind dasselbe Wesen, nur nach entgegengesetzten Richtungen entfaltet. Sie sind untrennbar voneinander. Und so sind Leben und Tod identisch. Aus dem Sterben geht neues Leben hervor; Leben ist Ueberwindung des Todes, und Tod Ueberwindung des Lebens, wie das Warme Ueberwindung der Kälte, und das Kalte Ueberwindung der Wärme ist — Ueberwindung des konträr Entgegengesetzten, aber ebendarum dem Wesen nach Identischen. Und Liebe und Haß sind identisch; der Haß selbst ist eine Art der Liebe. Und als Heilmittel nimmt der Arzt das Gift. Das Weltwesen aber, die schaffende Natur, ist die Einheit aller Gegensätze. Alle Dinge sind in ihrem tiefsten, verborgensten Wesensgrunde eins. Aus der Ureinheit geht die gegensatzbewegte Welt hervor. »Wer die größten Geheimnisse der Natur ergründen will, der muß die Minima und die Maxima der Entgegengesetzten betrachten [im Minimum fallen die Entgegengesetzten zusammen, in ihren Maxima haben sie die äußerste Spannung gegeneinander]. Tief wunderbar ist die Kunst, den Gegensatz zu entwickeln, nachdem zuvor der Punkt des Einsseins festgestellt worden ist«[2]).

In einem steten Sich-Spannen und -Entspannen von Gegensätzen also vollzieht sich das Wirken der Natur. In ihrem letzten Wesen sind alle Dinge identisch; und darum — dieser Satz ist für Bruno sehr wichtig — darum kann die Natur alles aus allem hervorbringen. Gewiß, nicht unvermittelt kann die Natur aus jedem Dinge jedes beliebige andere machen; aber kein Ding, auch keines der sogenannten Elemente, hat ein beharrliches Sein: keines bleibt in der Gestalt, in der wir es sehen. In jedem Dinge, und sehe es noch so starr aus, lebt die Natur — jedes Ding ist seinem letzten Sein nach eine Manifestation dieses Lebens der Natur, und mithin ist es der Möglichkeit nach alles. Es gehört dem unendlichen Werdeprozeß an: aus allem kann alles werden.

Und wenn nun von der künstlerischen Gestaltungskraft gelten soll, daß sie den Prozeß des schöpferischen Lebens fortsetzt, so heißt dies: wie die Natur alles aus allem machen kann, so kann die

---

1) z. B. I, 252 ff. 2) I, 255/56.

Phantasie alles aus allem gestalten. Bruno sagt, daß die künstlerische Gestaltungskraft leicht den Spuren ihrer Mutter (der Natur) folgt, wenn sie mit aufmerksamem Ohr auf deren geheime Stimme lauscht. Die tätige Phantasie kann alles aus allem gestalten und die rezeptive Imagination alles aus allem begreifen [1]). »Von allem kann alles gesagt werden, z. B. vom Menschen, daß er Schlange sei, oder Pflanze, Bett, Schaf, Löwe, Wolf, Wurzel, Ast, Stamm, Frucht, Hand, Schwanz, Zahn und viel tausenderlei sonst« [2]). Dinge, die für den Verstand weit auseinanderliegen, werden durch die Phantasie mühelos vereint. Die Gerechtigkeit kann eine Leuchte genannt werden: die Tätigkeit der Phantasie besteht hier darin, daß sie den Begriff der Leuchte zweckmäßig modifiziert; z. B. ist wichtig, daß dieser Leuchte keine Abnutzung durch den Gebrauch drohen darf. Bei solchem Modifizieren, zu dem sie stets bereit ist, kann die Phantasie übertreiben und vertauschen und umordnen und umkehren und verspotten — sie hat die Fülle der Möglichkeiten [3]). Wie die Natur aus dem Lebenden ein Totes macht, wie sie Liebe in Haß verwandeln kann und Haß in Liebe, so kann die Phantasie als Ausdrucksmittel selbst das dem Auszudrückenden Entgegengesetzte gebrauchen: sie tut dies in jeder ironischen Wendung, so wenn etwa gesagt wird, jemand sei mit Unverstand begabt oder mit einer bösen Frau gesegnet. Die Phantasie ist frei in der Wahl ihrer Ausdrucksmittel, und der Grund dieser Freiheit ist die innerlichste Verwandtschaft, ja Wesensidentität aller Dinge. Der wahrhafte Grund alles künstlerischen Wirkens, lehrt Bruno, ist das Wirken der Weltseele [4]).

Die Weltseele lebt in allen Dingen, Gegensätze hervortreibend und zurücknehmend. Allein mit diesen Wendungen ist ihr Wirken noch nicht hinlänglich beschrieben. Bruno bezeichnet die Weltseele als »Liebe zur Schönheit«, und hiermit verankert er das Aesthetische unmittelbar in Gott [5]).

Doch was ist nun Schönheit? Vor allem etwas, das einen konträren Gegensatz hat, das Häßliche [6]). Schön und häßlich verhalten sich nicht anders zueinander als kalt und warm oder Leben und Tod; d. h. sie gehen ineinander über, sie berühren sich in ihrem Minimum, sie sind also in ihrem Wesen identisch. Sie sind entgegengesetzte Pole: der eine bezeichnet die Ueberwindung des anderen. Darum ist nichts schlechthin schön; kein Pol ist ohne den anderen. Die Weltseele aber ist Liebe zur Schönheit, Liebe also

1) II, 2, 136.
2) II, 2, 303.
3) II, 2, 137 f.
4) III, 61.
5) III, 54.
6) I, 4, 83; II, 1, 33.

zur steten Ueberwindung des Häßlichen. Und daher lebt der Drang nach absoluter Schönheit überall. Alles möchte vollkommen schön sein. Jedes Mädchen, sagt Bruno, hat den Wunsch, an allen Gliedern schön zu sein: keine aber ist dies. Und darum hatte Zeuxis eine ganze Schar von Mädchen nötig, als er das Modell zur Helena suchte [1]). Durch die Weltseele haben die Dinge »Zusammenhang, Einheit und jene Ordnung, die aus den Entgegengesetzten ein Einiges, aus den Mannigfaltigen ein Vereintes und aus allem die Einheit des Universums macht« [2]). Die Weltseele schafft Einheit, Harmonie, und die Schönheit i s t Harmonie, Einheit Entgegengesetzter. Bloße Gleichförmigkeit ist nie schön. »*Per tanto variar natura è bella.*« Die schönen Teile eines Ganzen haben ihre Schönheit erst darin, daß sie mit anderen, von ihnen verschiedenen zusammengeordnet sind. Ordnung und Verschiedenheit verlangen einander wechselseitig [3]). Der Reichtum der Schönheit ist der Reichtum zur Einheit gebrachter innerer Gegensätze. — Will man, was der Abstraktion ja erlaubt ist, dem Wirken der Weltseele einen Urzustand voraussetzen, so wäre dieser d a s C h a o s: auch das Chaos ist eine Einheit, aber nur durch das Noch-nicht-Auseinandergetretensein der Gegensätze: alle Farben z. B. sind in seinem Dunkel eine u n-u n t e r s c h i e d e n e Einheit [4]). Schönheit aber ist da, wo das Chaos aufgelöst ist, und die nun hervorgebrochenen Gegensätze versöhnt sind in einer neuen Einheit. Die Freude an der Farbe ist die Freude an ihrem Zusammenklang [5]): und um zusammenklingen zu können, müssen sie zuvor aus der trüben Ungeschiedenheit des Chaos sich herausgesondert haben; mit dieser Verselbständigung aber treten sie auf das Feld, auf dem das Häßliche und das Schöne neben- und gegeneinanderstehen. Sie sind nicht mehr verschlossen im Chaos, sondern sie gehören der Welt — und damit der Weltseele, dem Trieb zur harmonischen Gestaltung.

Das spezifisch künstlerische Organ der Weltseele nun ist die P h a n t a s i e, und diese wirkt so frei wie die Natur, aber freilich — auch so notwendig wie sie: die Schönheit steht zwar nicht unter Regeln, doch hat sie ihr Gesetz, und Bruno spricht dies in der Forderung aus, daß die künstlerische Phantasie v o n d e r V e r n u n f t g e l e i t e t sei und diese Leitung dadurch beweise, daß die Glieder des von ihr gestalteten Werkes »überall Ordnung und zusammenstimmende Verknüpfung« zeigen [6]). Die Ordnung und zusammen-

---

1) III, 638.
2) III, 61.
3) II, 1, 27; 75; 82/3.
4) III, 64.
5) I, 257.
6) II, 3, 198.

stimmende Verknüpfung, die Harmonie, die die Gegensätze beherrscht, ist selbst die Vernünftigkeit des Kunstwerks: Einheit des Mannigfaltigen, des Entgegengesetzten ist das Charakteristische der Vernunft, und Schönheit ist also eine besondere Manifestationsform der Vernunft. »Manche aber — so fährt Bruno fort, — fassen den Wortschwall von Fanatikern auf und machen ihn mit eigenen Zutaten zurecht, so daß jene für Propheten, sie selbst für deren Dolmetscher gehalten werden«[1]). Die Originalität allein tut's nicht: die aus dem Chaos entfesselten Gegensätze müssen gebändigt sein durch die Macht der auch in der Phantasie sich durchsetzenden Vernunft.

Alle Gestaltungen der Phantasie nun sind zurückzuführen auf sinnliche Vorstellungen. Selbst die göttlichen Dinge, und mögen sie uns unmittelbar von Gott offenbart sein, halten wir nur in sinnlichen Zeichen, den Sakramenten, fest[2]). Allein die verschiedenen Sinne sind nicht gleichwertig: Gefühl und Geschmack brauchen unmittelbare Berührung, Geruch die Nähe des Gegenstandes; das Gehör reicht bereits auf viel weitere Entfernungen, der Gesichtssinn aber noch ungleich viel weiter. »Und deshalb rufen wir die mit diesem Sinne erfaßten Objekte leichter zurück und halten sie wirksamer fest als die Objekte der anderen Sinne« (die mehr an die Gegenwart des Objekts gebunden sind). Daher sind die Worte unserer Sprachen auf allen Gebieten vorzugsweise durch Objekte des Gesichtssinnes bestimmt. »Der Gesichtssinn ist der geistigste von allen Sinnen«[3]). Seine Vorstellungen sind die lebhaftesten und wirksamsten. Die Tätigkeit der Phantasie ist darum vornehmlich Raumgestaltung: wir denken in räumlichen Bildern und Formen[4]). — Auf diesem Felde war der philosophische Missionar Raymundus Lullius der Vorgänger Brunos gewesen: er hatte erkannt, daß in all unserem Denken der gestaltenden Phantasie eine sehr wesentliche Rolle zufällt: seine Werke enthalten eine Menge schematischer Figuren, die die Gesetzmäßigkeit des mit der Phantasie vereinigten Denkens anschaulich aufweisen; und zwar sind es keine starren Schemata, wie solche in der traditionellen Logik eine Stelle einnehmen, sondern Schemata, die von Leben und Bewegung und wechselseitiger Durchdringung der Denkinhalte reden und teilweise selbst beweglich sind. Und ebenso sind viele Schriften Brunos mit mannigfach gestalteten Tabellen angefüllt: seine Absicht war, über die lullische Kunst hinaus zu noch größerer Bestimmtheit vorzudringen, das Gesetz, nach dem die Phan-

---

1) II, 3, 199.
2) II, 3, 100/01.
3) II, 3, 100; III, 648.
4) II, 3, 125.

tasie den Raum gestaltet, noch enger an die Einzelformen hinzuführen [1]).

Der Gesichtssinn also ist der geistigste Sinn; nächst ihm kommt das Gehör. Die anderen Sinne sind zu sehr an die Gegenwart der Objekte gefesselt, als daß sie für das Wirken der Phantasie sonderliche Bedeutung gewinnen könnten. Jene geistigeren Sinne bezeichnen die Sphäre der Kunst. Und Bruno unterscheidet nun zwei Arten der Phantasie: die nach außen wirkende, den Gesichtsraum gestaltende eigentliche *virtus phantastica*, die Schöpferin der Malerei und Skulptur, und eine innerlich wirkende, in Musik und Dichtung sich entfaltende, die *virtus cogitativa*. Das Wort darf nicht mit Denkkraft übersetzt werden: Denken heißt bei Bruno *meditari* oder *intelligere*, und als die charakteristische Darstellung des Denkens betrachtet er die Philosophie.

Indessen, wenn auch das Denken etwas anderes ist als das Wirken der Phantasie, so wurde doch gerade schon darauf hingewiesen, daß Bruno nach dem Vorbilde des Raymundus Lullius die reale Untrennbarkeit dieser Funktionen betont. Kunst wie Philosophie gelten ihm als Offenbarungen des Göttlichen: sie sind nach verschiedenen Richtungen laufende Ausstrahlungen desselben göttlichen Urwesens. Bruno redet von einer *mira cognatio* zwischen echten Dichtern, echten Malern und echten Philosophen [2]) — wozu zu bemerken ist, daß ihm der Dichter zugleich den Musiker und der Maler zugleich den Bildhauer repräsentiert. »Philosophen sind in gewisser Weise Maler und Dichter, Dichter sind Maler und Philosophen, Maler sind Philosophen und Dichter; und wahre Dichter, wahre Maler und wahre Philosophen lieben und bewundern einander gegenseitig; denn nur der ist Philosoph, der erdichtet und malt, und das [aristotelische] Wort besteht zu Recht: Denken (*intelligere*) ist ein Nachsinnen über Gestaltungen der Phantasie, und der Verstand (*intellectus*) ist entweder Phantasie oder nicht ohne sie.« Also der Philosoph vermag nichts ohne Phantasie, die ihm Bilder gestaltet. Und »nur der ist Maler, der erdichtet und meditiert; und ohne Meditieren und Malen ist niemand ein Dichter. Im Maler hat man also zunächst die äußerlich wirkende [raumgestaltende] Phantasie, im Dichter die innerlich wirkende (*cogitativam*), im Philosophen die Vernunft zu sehen, doch so, daß die Handlung des folgenden nicht von der des vorangehenden losgelöst wird« [3]). — Zweierlei ist in diesen Sätzen behauptet: die Verwandtschaft der Künste mit der Philosophie und die der Künste miteinander. Zunächst ein paar Worte

1) III, 7.
2) II, 2, 133; II, 3, 198.
3) II, 2, 133/34.

über das Erste. Bruno meint: Vernünftiges Denken und Phantasieren sind einander entgegengesetzt und bilden gleichwohl eine unlösliche Einheit; es gibt keinen Akt des vernünftigen Denkens, der nicht das Gestalten eines Phantasiegebildes wäre, und umgekehrt ist die Phantasie nie ohne Vernunft, und sie entfaltet sich rein nur da, wo sie mit der Vernunft in Einklang bleibt. »Echte Philosophie ist Musik oder Dichtung und Malerei, echte Malerei ist sowohl Musik wie Philosophie, echte Dichtung oder Musik ist eine göttliche Weisheit und Malerei«[1]. Man erkennt: einer rein formalen Behandlung der Aesthetik wäre Bruno sehr abhold: ihm ist die Kunst Gottesoffenbarung; die göttliche Wahrheit und Vernunft ist ihr Gehalt[2]. Dieser Gehalt ist uns nicht an sich zugänglich; er wäre uns schlechthin verschlossen, wenn wir ihn nicht in Bildern gestalteten durch die Kraft der Phantasie. Das Licht der Vernunft ist uns zwar innerlich unmittelbar gewiß: es geht nicht auf und unter wie das Licht der Sonne, die außer uns leuchtet. Dennoch ist es fast allen unbekannt: denn das Auge sieht wohl die anderen Dinge, aber nicht sich selbst. »Wer ist jenes Auge, das die anderen Dinge so sieht, daß es auch sich selbst sieht? Derjenige, der alles in sich sieht, und der selbst das All ist.« Aber wir sind nicht das All, sondern »durch Bewegung und Quantität bestimmt«[3]. Die göttliche Vernunft leuchtet wohl in uns: aber diese unmittelbare Tätigkeit des in uns strahlenden Lichtes erkennen wir doch nur, indem wir sie in einem äußeren Gleichnis, einem Abbild oder Zeichen erfassen; nur wo die Phantasie uns Bilder gestaltet, vermag unsere Vernunft sich zu betätigen und in ihren Erzeugnissen sich selbst zu erkennen.

Die Phantasie nimmt die Vorstellungen auf und schafft ihre Verknüpfungen. Sie ist das selbstbewußte Band der sinnlichen Eindrücke. Sie heißt »das erste Vehikel der Seele«[4]; sie vermittelt zwischen Zeitlichem und Ewigem. Sie schafft dem Bewußtsein alle seine Inhalte. Es ist eine ungenaue Redeweise, zu sagen, daß wir mit den Augen sehen und mit den Ohren hören: »Gehör und Gesicht sind nicht Sinne, sondern Werkzeuge des allgemeinen Sinnes, die ihrem Herrn die von außen kommenden Sinnendinge melden«[5]: dieser allgemeine Sinn aber ist die Phantasie. Sie ist »der Sinn der Sinne«. Dieser innerste Sinn ist in allen seinen Teilen ungeteilt gegenwärtig: wir hören und sehen mit unserem ganzen *spiritus phan-*

1) II, 3, 198.

2) Vgl. auch den Ausfall gegen das »garrulum poetarum genus, quod inanibus modulationibus abundabat«: II, 1, 206.

3) II, 3, 90/91. 4) II, 3, 121.

5) II, 3, 120.

tasticus; er sendet gewissermaßen vom Zentrum aus nach der ganzen Weite der Peripherie hin ungezählte Linien aus und nimmt sie wieder in sich zurück.

Die Biographie Brunos macht es wahrscheinlich, daß er von bildender Kunst die stärksten Eindrücke in Oberitalien empfangen hat (in den ersten Jahren nach der Flucht aus Rom). Eine Einsicht wie die in den eben angeführten Worten ausgesprochene legt es nahe, an einen besonders wirksamen Einfluß der *venezianischen* Malerei zu denken. In Venedig war Bruno im Reich der Malerpoeten und Malermusiker. Die schmelzende Weichheit, die leidenschaftlich tiefe Glut, die träumerische, sehnsuchtsvolle Stille der venezianischen Bilder dokumentiert aufs stärkste, daß die Phantasie, die sie gestaltet hatte, nicht die Kraft des Auges war: das alles war vom *ganzen Menschen* erlebt. An den Schematen der lullischen Kunst hat Bruno den Blick dafür geschult, daß die Inhalte unseres Denkens wie die Objekte der Wirklichkeit nicht starr außereinander bleiben, sondern ineinander eingehen und einander lebendig durchdringen. So versteht es sich nun für ihn, daß auch die einzelnen Sinne nicht schlechthin voneinander getrennt sind: im allgemeinen Sinn, in der Phantasie werden sie eins. Wenn also z. B. das Auge einen Gegenstand sieht — es mag ein blühender Rosenstock sein oder eine Schale mit Früchten oder eine Feuersbrunst —, und wenn die Entfernung so weit ist, daß die anderen Sinne keine Türsteherdienste leisten können: so sehen wir in Wahrheit doch nicht mit dem Auge allein; sondern — vorausgesetzt nur, daß uns der Gegenstand wirklich zum Bewußtsein kommt — ist unser ganzer *spiritus phantasticus* tätig, und dieser ist die Einheit aller Sinne. So *erleben* wir die Wirklichkeit, und diese erlebte — nicht bloß mit *einem* Sinne aufgenommene — Wirklichkeit ist der Gegenstand der künstlerischen Darstellung: der wahre Maler ist zugleich Musiker! — Von diesem Höhepunkt aus zurückblickend, versteht man am allerbesten, warum Bruno nicht darauf verfallen konnte, die Kunst als Nachahmung anzusprechen: wenn der Maler nachahmen wollte, würde gewiß nur das mit dem *Auge* Gesehene sein Gegenstand sein. —

Auch der *Psychologie des Gefallens* hat Bruno Interesse entgegengebracht. Wodurch fesselt uns das Schöne? Die Antwort lautet sehr relativistisch. Nichts ist in dem Sinne schön, daß es schlechthin fesselte, sondern es fesselt nur in gewissen Beziehungen. Es kommt auf den Beschauer und auf seine jeweilige Stimmung an. Schönheit beruht in einer gewissen Symmetrie; aber es gibt ungezählte Möglichkeiten symmetrischer Gestaltung, und die eine vermag diesen, die andere jenen zu fesseln. Ebenso

umgekehrt das Häßliche: etwas ist abstoßend für den einen, nicht für den anderen, und für diesen jetzt, aber nicht mehr morgen [1]).

Der Zauber beruht nicht nur auf einem Zusammenstimmen der Glieder des Objekts, sondern auch auf einem gewissen Zusammenpassen des Fesselnden und des Gefesselten: diese *condispositio quaedam rapientis et rapti* läßt sich nicht durch Argumentationen des Verstandes bewältigen; es mag sein, daß wir an einem Mädchen vernünftigerweise nichts auszusetzen finden, an einem anderen dagegen mancherlei: dennoch mißfällt uns das erste, und das zweite gefällt uns, wie der seiner Kutte überdrüssig gewordene Dominikaner weise bemerkt [2]), und er verweilt lange auf diesem Gebiet. Es geht nicht an, den Grund der Liebesfesselung, den Grund, durch den die Schönheit bezwingt (— und Analoges soll vom Guten und Angenehmen gelten —), einem bestimmten Sinne zuzuweisen. Hier ist's die Gestalt, dort die Stimme, dort die Farbe, die es uns antut, dort mehreres von diesen zugleich; und es kommt hierbei stets ebensosehr auf uns selbst an wie auf den uns fesselnden Gegenstand. Der Gegenstand mag in unverminderter Schönheit derselbe bleiben: in uns kann eine Aenderung vorgehen, die alles Verlangen nach ihm auslöscht [3]). Auch braucht das Fesselnde gar nicht schön zu sein; dem Vater ist auch der verwachsene Sohn ein Gegenstand des Gefallens [4]).

Was uns fesselt, ist nicht das Einfache, sondern das Zusammengesetzte. Gott hat keine Schönheit, wenigstens keine solche, die uns fesseln könnte: denn in ihm ist keine geordnete Zusammenstimmung, und dies darum nicht, weil er keine Teile hat. Auch das Universum als solches ist nicht schön für uns. Fesseln kann uns nur, was unsere sinnliche Organisation beeinflußt: in den Sinnen wirkt sich die Phantasie aus [5]).

Dabei ist nicht nötig, daß das Fesselnde die Kraft der Wahrheit besitze: wir sind auf dem Felde der Relativität: hier gilt nur die Meinung. Das Unwahrste, das Schlechteste, das Häßlichste: alles kann Fessel für uns werden. »Mit allen Sinnen begehren wir, durch alle werden wir gefesselt« [6]). Die Fessel aller Fesseln ist die Lust. Und darum gibt es e i n Mittel, uns gegen allen Zauber zu schützen: es heißt U e b e r w i n d u n g d e r E i g e n l i e b e [7]). — Die ästhetischen Konsequenzen sind deutlich. Ein Kunstwerk kann unseren Sinnen schmeicheln; es kann uns fesseln, ohne ästhetisch

1) III, 637—639. 2) III, 641.
3) III, 645; 662/63. 4) III, 651.
5) III, 643/44. 6) III, 643.
7) III, 652.

wertvoll zu sein. Das ästhetische Verhältnis zu den Kunstwerken aber entsteht da, wo nicht die Kunstwerke sich mit uns auseinandersetzen, sondern wir uns mit ihnen: und dazu bedürfen wir der Freiheit, der Ueberwindung der Eigenliebe; wir dürfen nicht Knechte unserer Sinne sein, so daß, was ihnen schmeichelt, uns zur Fessel wird. Die ästhetische Erziehung wird ein Teil der sittlichen.

Im Hintergrunde der Lehre von den Fesseln erscheint die Lehre von der Freiheit, die Lehre vom selbstgewissen Willen. Selbstliebe hält uns im Staube an der Kette der Lüste. Den, der seine Selbstliebe besiegt hat, fesselt nichts mehr: er ist der *furioso eroico*, der des Schönen und Guten gewiß ist und sich mit den Flügeln der Vernunft und des vernünftigen Willens zur Göttlichkeit erhebt [1]).

Es gibt in der Geschichte der Philosophie manchen, der uns nötigt, zwischen seiner Lehre und seinem Leben einen deutlichen, allzudeutlichen Grenzstrich zu ziehen. Bruno ist keiner von ihnen. Gewiß ist er keine Idealgestalt einer sittlich reinen Lebensführung: aber auch seine Ethik schätzt vor allem die *Furori*, die in schwerste Kämpfe hineintreiben; ohne Straucheln und Fallen geht es nicht ab, wo Götter und Giganten im Menschen zusammenstoßen. Aber der selbstgewisse Wille bricht immer wieder durch, und in allen großen Situationen weiß der rechte Mann, was er zu tun hat. Die Eigenliebe ist überwunden: er ist bereit zum Heroismus.

Indem Bruno seine ästhetischen Theorien in diese großzügige, ernste und freie Ethik einmünden läßt, macht er sie zu einem wundervoll starken Ausdruck der Renaissanceüberzeugungen. Die Zeit der Renaissance ist eine Zeit der Weltbejahung — aber darum nicht der Oberflächlichkeit. Sie h a t ihre tausend Oberflächlichkeiten und Frivolitäten: aber immer wieder kommt sie in prachtvoller Weise über sie hinweg. Bruno hat die Herrlichkeit des Rein-Menschlichen, *l'eccellenza della propria umanitade* [2]), gepriesen, und sie beruht ihm auf der Ueberwindung des mittelalterlichen Dualismus. Gott thront nicht mehr jenseits der Fixsternsphäre, sondern er lebt in uns, er ist Fleisch geworden. Aber wenn der Mensch göttlich ist, so kennt er keine Furcht mehr: er hat die Kraft, sich kreuzigen oder verbrennen zu lassen. Das ist Brunos B e j a h u n g des Rein-Menschlichen, seine Bejahung der göttlich gewordenen Welt, in der die Selbstliebe überwunden ist.

1) Con l'ali de l'intelletto e voluntade intellettiva s'inalza alla divinitade: 2, 346.

2) 2, 333.

Der Sinn des Krieges.

Von

Professor Georg Mehlis (Freiburg).

Die Frage nach dem Sinn des Krieges stellt das Problem, ob an seinen Erscheinungen, an den ganzen Aeußerungen seines Seins etwas Wertvolles zu finden ist und welchen eigentümlichen Charakter dieses Wertvolle trägt. Bedeutet der Krieg die Erfüllung des Wirklichen mit neuem Wert oder ist nicht vielmehr das Gegenteil der Fall, indem der Krieg nichts Werthaftes hervorbringt oder sogar Wertfeindliches und Wertwidriges im Gefolge hat?

Von der Frage nach dem Sinn des Krieges muß die Frage nach seiner Bedeutung wohl unterschieden werden. Alle Erscheinungen des Lebens bedeuten etwas, so auch der Krieg. Ja, wir zweifeln keinen Augenklick, daß er Gewaltiges bedeutet, denn schwerlich vermag ein Geschehen eine ganze Nation stärker zu ergreifen und zu bewegen wie der Krieg.

Wenn aber der Krieg keinen Sinn hat, d. h. wenn durch die Erscheinung des Krieges nichts Wertvolles hervorgebracht wird, so kann das eine doppelte Bedeutung haben, nämlich entweder so, daß der Krieg Unsinn ist, d. h. er ist ohne Sinn, mit seinen Geschehnissen und Begebenheiten ist kein Wert verknüpft. Er ist ein rein naturhaftes, elementares Geschehen, das diesseits von gut und böse, von Wert und Unwert steht, wie etwa die Zeugungskraft, die in allen Organismen tätig ist, mit der sich Schmerz und Lust, Liebe und Wahnsinn verbinden kann, die aber auch abgelöst von alle diesem als ein schlechthin Notwendiges betrachtet werden mag, das, an und für sich wertfrei, in den Dienst verschiedenen Wertbildungen gestellt werden kann.

Eine ganz andere Entscheidung fällen wir augenscheinlich, wenn wir zu dem Resultat kommen, daß der Krieg Widersinn sei, d. h. daß in ihm sich etwas offenbart, was gegen Wert und Sinn verstößt. Denn wenn wir im ersten Falle den Krieg als etwas Unvermeidliches,

in der Natur Angelegtes und Gegebenes einfach hinnehmen müssen, wäre die Erkenntnis, daß der Krieg widersinnig und wertwidrig sei, gleichbedeutend mit der Forderung, alle Kräfte an seine Ausrottung und Austilgung zu setzen, weil er dann notwendig etwas bedeuten muß, was uns auf dem Wege zum Göttlichen feindlich entgegensteht.

Ist der Krieg etwas Sinnloses, so wie die Sexualität als solche etwas Wertloses ist, eine ungeheure Kraft, die wirkt und gestaltet und aus ihrem dunklen Schoße so Gutes wie Böses hervorbringen kann? Ist der Krieg vielleicht eine von den notwendigen Gestaltungsformen des menschlichen Lebens wie Krankheit, Sünde und Tod?

Die Zeugungskraft oder die Sexualität als die ewige Reizung unserer sinnlichen Natur bildet gewiß die notwendige Basis für den Tatbestand des Lebens überhaupt. Nun gibt es einen höchsten Standpunkt der Wertbetrachtung, nämlich den des religiösen Propheten, nach dem das menschliche Leben etwas Verwerfliches ist, sofern es in seiner Endlichkeit die Trennung von dem göttlichen Leben bedeutet. Sehen wir von dieser Forderung einer letzten Auflösung aller Gegensätze ab, sprechen wir von Werthaftigkeit wie sie für uns als endliche Wesen gesetzt und von uns gefordert ist, so zeigt das Leben und die das Leben bejahende Sexualität einen Charakter, der in seiner schlichten Notwendigkeit diesseits von gut und böse steht. Tolstoi forderte im Sinne der christlichen Askese die absolute Keuschheit als endgültige Ueberwindung der Sexualität. So bedeutsam eine solche Forderung als regulatives Prinzip auch sein mag, so stellt sie sich doch zweifellos auf einen Standpunkt, der ebensogut als übermenschlich bezeichnet werden muß, wie die Bejahung der Sexualität als bloße Lustquelle den Standpunkt des Untermenschlichen darstellt. Die Sexualität kann in den Dienst des menschlich Wertvollen treten und dadurch selber geadelt werden. So vermag sie besonders ästhetische und ethische Bedeutung zu gewinnen. Wenn die sinnliche Hingabe an schöne Leibes- und Lebensform die Phantasie selig beflügelt und zur Erzeugung des göttlichen Kunstwerks führt, so wird die Sinnlichkeit dadurch in ähnlicher Weise geadelt und verklärt, wie ihre Dienstbarmachung gegenüber dem ethischen Wert, der in der Familie besonders sichtbar wird, als schönes Ziel menschlicher Wertgestaltung betrachtet werden muß.

So kann das Leben durch die Beziehung zu Werten sinnvoll werden. Wie steht es nun mit dem Tode? Wie sollen wir ihn verstehen? Die Idee des Todes hat diesen Doppelsinn, daß sie einmal das Leben vollendet und insofern selber in die Sphäre des Lebens gehört, anderseits aber auch dem Leben als ein unerträglicher und

rätselhafter Gegensatz, als das absolut andere und unversöhnliche Prinzip gegenübersteht. Der Tod gehört zum Leben wie die Frucht zur Blüte, wie Wachstum zum Vergehen gehört. Das endliche menschliche Leben findet seine Erfüllung im Tode. Der Mensch ist da, um zu sterben. Auch kann man mit Recht behaupten, daß unser Leben ein beständiges Sterben sei, sofern uns die Körperwelt lehrt, daß Bildungs- und Zerstörungsprozesse unaufhörlich im Organismus sich vollziehen. Wenn wir die Idee des endlichen Lebens setzen, so ist damit auch sein Abschluß im Tode gegeben. Und der Tod erscheint ebenso notwendig und selbstverständlich wie das Leben selbst, als ein Wertindifferentes diesseits von gut und böse. Anderseits ist der Tod gegenüber dem Leben etwas Sinnloses und Paradoxes, das seine Form und seinen Wertgehalt bedroht. Der Tod macht dem Leben ein Ende. Er setzt sich an seine Stelle. Die Herrschaft des Todes bedeutet die Vernichtung des Lebens.

Sofern der Tod endliches Leben vollendet, steht er in wertfreier Betrachtung jenseits von gut und böse als ein notwendiges Prinzip des sinnlichen Daseins. Wie es aber einen Standpunkt gibt, unter dem das endliche Leben verschwinden muß, weil es im Geiste des religiösen Bewußtseins als Trennung von Gott empfunden wird, so gibt es auch eine Wertbetrachtung, die dem Tode sein gleichgültiges Bedeuten nimmt. Es gibt Lebenswerte wie Liebe und Glück, welche die Schönheit und Erhöhung unseres sinnlichen Daseins erwirken und in deren Bejahung unsere Persönlichkeit groß und stark ist. Der Tod erscheint als Vernichter dieser Werte, in deren Besitz und vollkräftigem Genießen unsere Persönlichkeit das Unendliche begehrt. Von Liebe und Glück verlassen und verschmäht, vermag ich leichter dem Leben zu entsagen, erhöht und erfüllt von ihrem Glanz, fällt uns der Tod gar zu schwer. Der Tod ist mächtiger als alle Lebenswerte und droht ihnen beständig mit unbarmherziger Zerstörung. Deswegen ist der Tod der höchste Unwert vom Standpunkt einer Philosophie des Lebens aus, die das Leben mit einem Wert verbindet, der sich in der Sinnenwelt erfüllt.

Anders liegt das Verhältnis des Todes zu den objektiven Werten oder Kulturwerten wie Religion und Kunst, Wissenschaft und Sittlichkeit. In ihnen liegt die Idee und die Möglichkeit einer Ueberwindung des Todes. In dem Verhältnis zu Kulturwerten sind wir hingegeben einem Objektiven und Absoluten bis zur Hingabe und Aufgabe des eigenen Ich. Der Sinn der Wissenschaft geht auf das Unendliche. Sie ist Werk und Arbeit der Generationen, die sie in ihren Wirkungskreis zwingt und dem Ewigen entgegenführt. In dem Kunstwerk als Ausdruck eines absoluten Wertes ist das Voll-

endete gegeben. Wissenschaft und Kunst, die dem Zeitlosen zugewendet sind, weisen über die Enge des persönlichen Lebens hinaus, und wie sie das Leben zu höheren und schöneren Formen gestalten, so bedeutet ihre Sinnerfüllung auch die Ueberwindung des Todes, während ihr Wert für uns darin beschlossen liegt, daß sie uns hinführen zum Vergessen unserer selbst im Leben und zur Nichtachtung des Lebensendes, der dunklen Gewalt des Todes.

Das aber ist das Wesen der Religion, daß ihre Sinnerfüllung nicht nur auf die Ueberwindung des Todes, sondern auf eine absolute Verklärung abzielt. Denn für die Religion bedeutet der Tod nicht ein Ende des Lebens und eine Zerstörung der Lebensgüter, sondern vielmehr Ausgang und Eingang in des Lebens höchste Form. Er ist die Grenze zweier Lebensbezirke, von denen wir den einen im Tode verlassen, um dafür den weit besseren und schöneren zu gewinnen. Im Tode erleiden wir nicht die Vernichtung, sondern nur einen Wechsel der Lebensform, und dieser Wechsel ist gleichbedeutend mit höchster Steigerung des Lebens. Denn so viel ist doch wohl gewiß, daß die Wirklichkeit ein absolutes Leben lehrt, das die Starrheit der Todesbegrenzung nicht duldet.

Diese Orientierung der Lebens- und Todesnotwendigkeit an den Werten des Lebens und der Kultur war erforderlich, um das furchtbare und gewaltsame Phänomen des Krieges in einen Zusammenhang einzuordnen und wertend zu verstehen. Individuelles Leben und seine Begrenzung durch den Tod sind Notwendigkeiten unter dem Aspekt des Endlichen. Sind nun Krankheit, Sünde und Krieg in derselben Weise notwendig? Ist der Krieg eine notwendige Form des Lebens oder des Todes wie Krankheit oder Sexualität? Man hat den Begriff der Sünde in tiefsinnigen religiösen Betrachtungen mit der Idee des Endlichen verknüpft. Die Schuld und das Böse als Werke der Sünde entspringen dem Schoße der Endlichkeit. Mit der Natur des endlichen Lebens ist zugleich gesetzt Mangel und Verstoß, der im Wertwidrigen gegründet, und jene erotische Sehnsucht, die der Norm entgegenstrebt. Bedeutet der Krieg eine Offenbarung der Endlichkeit wie Sünde und Schuld, Krankheit und Sexualität?

Leben und Tod sind Stufen endlicher Notwendigkeit. Ihnen gegenüber trägt der Krieg den Charakter des Zufälligen und Sekundären. Weder ist der Krieg eine notwendige Form des Daseins, noch darf er als prinzipielle Form der Lösung und Vollendung des Lebens angesehen werden. Wir können uns sehr wohl ein Leben ohne Krieg und selbstverständlich auch ein Ende des Lebens ohne das Los des Krieges denken. Gewiß sind Gegensatz und Kampf mit dem Leben

unzertrennlich verbunden, aber dieser Gegensatz braucht keineswegs die Form des Krieges anzunehmen. Nur eine begrenzte naturwissenschaftliche Hypothese vermochte in dem Kampf ums Dasein das Prinzip des Lebens zu finden. Jener Kampf ums Dasein, den die Naturwissenschaft meint, die keine Werte anerkennt, ist ein Kampf brutaler Willensdurchsetzung, der, fussend auf dem Prinzip der Macht, auf die Vernichtung des Schwächeren abzielt. Der Kampf und Gegensatz, der für die Philosophie entscheidend ist, bedeutet nicht Zerstörung, sondern Erhöhung des Lebens.

Das Prinzip der Entwicklungsgeschichte, das den Kampf ums Dasein und das Recht des Stärkeren mit der Idee einer Auswahl im Sinne des Lebensfähigen und Lebenskräftigen verbindet, muß der Erscheinung des Krieges gegenüber vollkommen versagen. Denn das Schöne und Lebenskräftige stirbt den Tod der Schlacht, während das Schwache und Minderwertige zurückbleibt.

Es hat Zeiten gegeben, in denen der Krieg als die Vollendung des männlichen Lebens galt, während die Krankheit seit alter Zeit als Schwächung des körperlichen Lebens gekannt und gefürchtet wurde. Diese Bejahung des Krieges als gesteigerte Lebensform und als schöne und gefeierte Vollendung des Daseins war nur möglich in einer Zeit des naturhaften Wirkens und Strebens ohne deutlichem Wertbewußtsein und in einem Zustand des Menschengeschlechtes, da das kriegerische Geschehen noch als unmittelbarer Ausdruck des persönlichen Wesens und der persönlichen Tatkraft zu betrachten war. In den Kämpfen der antiken Völker und in der Pracht des Rittertums lebte sich kraftvolle Männlichkeit im freien Wettkampf der Stärke aus. In dem modernen Krieg ist das Gewicht der Masse an die Stelle der hohen persönlichen Einzelleistung getreten, und das freie Spiel der Kräfte ist durch den eisernen Mechanismus der Maschinen abgelöst. Die Kultur hat den Krieg häßlich gemacht und ihm die freie Schönheit geraubt. Sie hat ihn furchtbar und grausam gemacht über alles Maß hinaus, da sie ihn haßt und ihn vernichten möchte, da sie das unbesiegbare Verlangen in sich trägt, ihn an seiner eigenen Furchtbarkeit enden zu sehen. Denn der Krieg ist der Todfeind der Kultur, wie die Kultur als der Todfeind des Krieges angesehen werden muß.

Diejenige Lebens- und Todeserscheinung, die dem Phänomen des Krieges am nächsten verwandt erscheint, ist die Krankheit des Körpers. Wie der Krieg den schöngegliederten Organismus des Staats- und Völkerlebens stört und zerschneidet, trennt und beunruhigt, so die Krankheit den schöngefügten Organismus des menschlichen Leibes. Beide Formen der Zerstörung haben dieses miteinander

gemeinsam, daß sie nicht als prinzipielle Notwendigkeiten und Gegebenheiten des endlichen Daseins betrachtet werden dürfen, denn wir können uns ein Leben denken, das die Brutalität des Krieges nicht kennt, wie auch keineswegs schmerzliche Krankheit das Ende des Lebens herbeiführen muß, sondern ebensowohl auch leichte Lösung und leidlose Trennung den Zusammenhang des Körpers zerstören kann.

Eine nähere Betrachtung aber möchte vermuten lassen, daß sich die Krankheit, die auf Vernichtung des persönlichen Daseins abzielt zu den Lebenswerten ähnlich verhält, wie der Krieg als Feind der menschlichen Gemeinschaft zu den Kulturwerten. Die Krankheit ist von je her als des Lebens Feind betrachtet worden, während der Tod im Felde den Naturvölkern als schöne Vollendung des Lebens galt. Krankheit ist gleichbedeutend mit Schwächung der Kraft. Sie hemmt den Genuß der Liebe und des Lebens. Der Krieg dagegen bietet den primitiven Instinkten ein weites Feld im Genuß der Beute und der Liebe, in der Abhärtung und Stählung des Leibes, wie auch schließlich im Akt der Zerstörung, da er die Fülle der Kraft urplötzlich trifft und vernichtet.

Dagegen ist die Krankheit weit weniger ein Feind der Kultur. Man darf wohl behaupten, daß sie auf das engste mit der Kultur zusammengeht, daß sie gewissermaßen als Produkt der Kultur angesehen werden muß. Der Naturmensch ist der gesunde, starke Mensch, der einfach lebt und stirbt. Der Kulturmensch ist der angekränkelte Mensch. Aus aller großen und schönen Kultur blickt heimlicher Verfall hervor. Das Kranke und Unnatürliche erzeugt gar häufig die seltene Schönheit des Kunstwerkes oder lehrt uns in seliger Ekstase das Göttliche verstehen. Wenn leichte Phantasien der Krankheit unser Hirn ergreifen oder Enthaltsamkeit die Fülle des körperlichen Lebens herabgesetzt hat; so magst du gar häufig das Geheimnis des Geistes in wundervollen Zügen erlauschen. Sehr vielfach sind kranke Menschen Träger höchster Kultur gewesen.

Ganz anders der Krieg. Ursprünglich ist er keineswegs der Feind der Lebenswerte. Im Gegenteil. Die Beschäftigung mit ihm gilt als würdigster Beruf des Mannes. Er gibt dem Starken die Gelegenheit, Glück, Reichtum und Schönheit zu gewinnen. Wenn jedoch aus dem natürlichen Reiche die Ordnung der Kultur hervorgeht, so erscheint der Krieg als die große und ständige Gefahr für das so schön Erzielte und Geschaffene. Der Krieg bedroht die Gestaltung des Staates. Er löst die Banden ethischer Verpflichtung auf. Er läßt der Wissenschaft keine Zeit, die stillen Bahnen der Forschung zu wandeln. Er macht die Kunst phrasenhaft und ober-

flächlich und beängstigt das religiöse Gemüt, das den Tod der Unschuldigen in breiten Massen erschaut und die kämpfenden Gebete irrender verzweifelnder Völker, von denen jedes zu seinem Gott fleht, den Sieg der eigenen Waffen und den Tod des Feindes begehrend. Durch die Kultur ist aber auch das Antlitz des Krieges furchtbar entstellt. Nicht mehr erscheint er als das Lebenswerk des kampffrohen Mannes im Gewande der Abenteuerlust und mutsprühenden Ritterlichkeit, sondern als furchtbarer Mechanismus, der von den klugen Rechnern der Technik und Führung aufgestellt ist, um weiches Menschenfleisch in Massen zu zerfetzen und von weiter kalter Ferne aus das Unbekannte der feindlichen Jugend, der niemals unser Haß gehören kann, dem Schreckenstode zu weihn.

Nach dieser allgemeinen Orientierung und Einstellung unseres Problems kehren wir zu unserer Eingangfrage zurück. Hat der Krieg einen Sinn? Das will heißen: Ist er in Hinsicht auf einen bestimmten Wert zu rechtfertigen? Oder ist er sinnlos, d. h. ein Naturhaftes, an sich Wertindifferentes, das durch Wertbeziehung geadelt werden kann? Oder endlich: Ist der Krieg widersinnig, d. h. wertfeindlich?

Der Krieg ist viel zu sehr ein Produkt menschlicher Tätigkeit und Leistung als daß man ihn so ohne weiteres als eine große Notwendigkeit des Lebens und des Todes begreifen könnte. Gegen Tod und Leben können wir nicht streiten, wohl aber vermag menschliche Kulturtätigkeit den Kampf gegen Krieg und Krankheit zu führen. Beide stehen auf einem verwandten Niveau. Krieg und Pest hat die jammerreiche Menschheit früherer Zeiten als gleichartige Uebel empfunden.

Die Wertfeindlichkeit des Krieges ergibt sich beim ersten Augenschein aus seinem Verhältnis zur Kultur. Für den kulturlosen Menschen ist der Krieg selbstverständlich, für den Kulturmenschen die größte Paradoxie. Aber haben nicht Kriege im Dienste des Werthaften stattgefunden? Religionskriege, Freiheitskriege, Kriege für die gute Sache? Und doch hat der größte Religionskrieg die größte Kulturzerstörung und einen sittlichen Tiefstand hervorgebracht, den erst die Jahrhunderte wieder wett machen konnten. Und die »gute Sache« ist nur zu oft der Deckmantel für brutalen Egoismus gewesen. Und um Freiheit kann nur dort gekämpft werden, wo das Recht eines Volkes frevelhaft gekränkt und verletzt worden ist. Sittliche und religiöse Kulturideale haben anfangs den nackten Egoismus des kriegerischen Machtwillens verhüllt. Die moderne Zeit sieht in dem Krieg große wirtschaftliche Notwendigkeiten zum Ausdruck kommen, die den friedlichen Wettbewerb der Völker in kritischen

Zeiten der Entscheidung urplötzlich auf die Bahn gegenseitiger Zerstörung führen.

Ich glaube, daß die Rechtfertigung des Krieges von wirtschaftlichen Notwendigkeiten her, die metaphysisch unbezwinglich sind, noch auf Maximen der alten materialistischen Philosophie zurückgehen. Aber soviel ist gewiß, daß die Tat oder Untat des Krieges in moderner Zeit ganz unverhüllt den wirtschaftlichen Wert gelten macht. Ein Volk braucht Land und Geld zu seinem Fortbestand, nnd es gibt Völker, die nie genug davon haben können. Deswegen begeben sie sich in das Abenteuer des Krieges.

Der moderne Kulturmensch betrachtet im allgemeinen den Krieg als eine traurige Notwendigkeit, und diese Form des Empfindens ist sehr bezeichnend gegenüber der Stellungnahme früherer Zeiten. Der frische, fröhliche Krieg, das war die Parole einer wahrhaft robusten Zeit. Damals galt der Krieg als der frische Frühlingswind, der die träge Masse durcheinanderwirbelt, die Luft von trüben Dünsten reinigt und den kecken Wagemut des Mannes sich entfalten lehrt. Heute gilt der Krieg als der ernsthafte und große Schatten der sich von weither über die Lande breitet und schöne Jugend in schwerer Menge dem dunklen Geschick des Todes wortlos überliefert.

Alles Werthafte im höchsten Sinne gründet in einem Kulturwert. Der Krieg vernichtet Kultur in weitem Umfang. Er unterbindet das wirtschaftliche und künstlerische Leben. Er lehrt und befiehlt den traurigen Mord. Aber läßt sich nicht schon hier ein scharfer Einwand gegen die Kulturfeindlichkeit des Krieges erheben. Einmal unter dem Gesichtspunkt, daß es doch auch gute gerechte und heilige Kriege gibt, z. B. dann, wenn ein Volk für seine Freiheit kämpft oder im Zustande der Notwehr sich befindet. Ferner aber auch, wenn wir bedenken, daß der Krieg nur etwas Vorübergehendes ist und den wertvollen Zwecken eines künftigen Friedenszustandes dient.

Denken wir an den »gerechten und heiligen Krieg« und nehmen wir an, daß dieses Heilige und Gerechte nicht auf Irrtum und Illusion beruht, wie es meistens der Fall sein wird, denn jedes Volk hält seine Sache für die gute und gerechte. Vielleicht könnte man dann von einem guten Kriege sprechen, wenn das eine Volk gewissermaßen im Stande der Notwehr handelt, wenn es die Eigentümlichkeit und Schönheit seiner Individualität, die einen besonderen Wert darstellt gegen die brutale Macht des feindlichen Bedrückers verteidigt. In diesem Falle würde das eine Volk kulturfeindlich, das andere kulturerhaltend zu wirken suchen. Ohne

Frage gehört in einem solchen Falle unsere Liebe und Teilnahme demjenigen Volke, das durch herbe Notwendigkeit gezwungen ist, für seine höchsten Güter zu kämpfen. Aber das Verstehen und die große Liebe, die wir einem solchen Volke entgegenbringen, bedeutet doch keine Rechtfertigung des Krieges. Der Krieg wird zwischen den beiden Völkern geführt, und wenn Frevel und Schuld nun die eine Nation belastet, so müssen wir im Sinne der Menschlichkeit und Gerechtigkeit die schweren Wunden beklagen, die das schuldhafte Volk dem vornehmen und gerechten schlägt, Wunden, die gemäß der traurigen Notwendigkeit des Krieges unvermeidlich sind. Und wer möchte behaupten, daß der Krieg ein Gottesgericht sei in dem Sinne, daß das Gute und Wertvolle unverletzt und ungeschädigt aus ihm hervorginge?

Denken wir den Krieg dann weiter als ein beklagenswertes und notwendiges Mittel für einen guten und schönen Zweck. Wir verwerfen die traurige Zerstörung blühender Menschenleiber und die brutale Vernichtung lebensstarker Kultur. Doch meinen wir, daß der Krieg einen Frieden hervorbringt, der eine Erhöhung des Lebens und der Kultur für das siegreiche Volk bedeutet. Gesetzt nun, daß die wertvolle Nation den Sieg davon trägt, kann in diesem Falle auch das Mittel gerechtfertigt sein? Ist der erreichte Erfolg ein Wertüberschuß oder auch nur ein Ersatz für die Fülle eigentümlicher Schönheit und eigentümlichen Lebens, das seinethalben gemordet ist? Das unmittelbare Resultat des Krieges ist auch für das siegreiche Volk ein Kulturrückgang. Und mag die Entwicklung späterer Jahre einen neuen Kulturreichtum hervorbringen: niemals kann die Vernichtung blühender Kultur und schöner Lebensgestaltung, die der Krieg im Gefolge hat, deshalb gerechtfertigt werden.

Wenn wir den Krieg unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der Kultur als wertfeindlich und sinnwidrig bezeichnen müssen, so ist daran nicht nur die Abstraktion einer isolierenden Betrachtungsweise schuld, sondern der Charakter des Krieges selbst, der auch dann immer wieder bestehen bleibt, wenn wir unsere Augen auf das Ganze richten und das Phänomen des Krieges mit Rücksicht auf diese Ganzheit betrachten.

Hegel vermochte den Krieg als Erscheinung des Geistes durch das Prinzip der Negation zu begreifen. Auch er ist eine Offenbarung der Vernunft, ein Ausdruck des geistigen Lebens, das uns hier in seiner Verendlichung entgegentritt, als die ungeheure Macht der Bewegung, die das Schicksal der Völker bestimmt und kulturerzeugend und vernichtend immer wieder nach neuen Gestalten

drängt. Wir vermögen in dem Phänomen des Krieges, wie es in nackter Brutalität erscheint, kein Produkt des Geistes, keine Bewegung der Vernunft zu schauen. Das bloß Naturhafte feiert in den Gewaltsamkeiten kriegerischer Aktionen blutige Triumphe. Ererbte Instinkte uralter Vergangenheit treten frech und schamlos aus der Verborgenheit ihrer Schande hervor. Nur Illusion und Mißverstehen kann diesem unendlichen Jammer der Menschheit gegenüber eine Geste der Verehrung finden. Wenn wir die Geschichte nicht als Geschichte menschlicher Kulturbetätigung, sondern als Geschichte der Kriege betrachten, so ist die Geschichte nichts anderes als die Geschichte der menschlichen Schande.

Die Verwerfung und Ablehnung des Krieges vom Standpunkte einer Kulturphilosophie aus vermag natürlich vollkommen zusammenzugehen mit der Anerkennung, daß auch im Kriege der Genius der Menschheit in Taten der Aufopferung und heroischen Liebe Triumphe feiern kann.

Sehen wir nunmehr zu, ob die Orientierung des Krieges an einem bestimmten Wertgesichtspunkt zu seiner Rechtfertigung hinleiten kann. Dann denken wir zuerst an den ethischen Wert, denn der Krieg eröffnet eine große Welt des Handelns und der Tat. In der Erfüllung seiner Pflicht, wird man sagen, kann der Soldat sich als treu und tapfer, als guter Kamerad, als treuer Beschützer bewähren. Gehorsam kann er sich erweisen und duldsam, opferwillig bis zum Tode. Man pflegt zu sagen, daß der Krieg gut und wertvoll sei zur Stählung des menschlichen Willens, daß er alles Schlaffe, Müde und Verwelkte davonfegt wie ein frischer Wirbelwind, daß er die Nation in der heilsamsten Weise aufrüttle und auf eine höhere Lebensstufe stelle. Jene Tugenden, die der Verehrer des Krieges preist, sind in ihrer reinen Schönheit auch im Frieden zu finden, und diejenigen, die den Krieg als erlösenden Gewittersturm verstehen, dürften wohl niemals seiner großen Not ins Auge geschaut haben, oder ihr Sinn ist nicht erfüllt von verstehender Liebe zu menschlich Wertvollem. Wenn die große Not des Krieges den einmütigen Entschluß eines ganzen Volkes erzwingt, das nunmehr seine ganzen Kräfte dem einen Ziele entgegenwendet, wenn die Kühnheit des Willens aus den hellen Augen unserer schönen und heldenmütigen männlichen Jugend leuchtet, so hat dies Verhalten, ästhetisch betrachtet, gewiß einen hohen Reiz und wir fühlen das eigene Herz schneller schlagen, im Rausch der Begeisterung. Bald aber müssen wir uns besinnen, daß dieser Sturm, der jetzt losgebrochen, die Schlechten und Schwachen zurückläßt und die unersetzliche Herrlichkeit stolzer Jugendblüte erbarmungslos vernichtet.

Wir wissen, daß der Krieg die eigene Nation zu einer seltenen Einheit zusammenführt. Alle fühlen sich auf das engste verbunden durch die gemeinsame Not. Es schweigt der Gegensatz der Parteien und die Entfernung von Adel und Bürgertum, von Bildung und Unbildung weicht einer seltenen Nähe. Ein Gefühl von Zusammengehörigkeit und Gemeinsamkeit bewegt die Nation. Gewiß wäre es viel schöner und größer, wenn nicht die durch den Krieg heraufbeschworene Not und die drohende Gefahr eines ungewissen Schicksals die Menschen derselben Nation zusammengeführt hätte, sondern schon die Alltäglichkeit der Lebensbeziehungen und Lebenskämpfe. Erst die gemeinsame Not und das gemeinsame Unrecht, das man zu erfahren glaubt, führt durch den Krieg zu jener Duldung und Liebe, auf die der Blutsverwandte und Stammesgenosse ein so selbstverständliches und natürliches Anrecht hat. Vergessen wir aber nicht, wie diesem Zusammenführen der eigenen Nation die Trostlosigkeit einer absoluten Isolation gegenüber den anderen Völkern sich verbindet. Die Nation ist vereinsamt und ganz auf sich gestellt, und diese Vereinsamung der Völker führt zu einem grenzenlosen gegenseitigen Mißverstehen. Ein System von Verläumdungen erfüllt die Welt, und unsere schöne Anerkennung des Wertvollen, das uns fehlte, weicht dem Werk der Zerstörung und der restlosen Bejahung des eigenen Wesens. Der Krieg setzt die Völker zueinander in den Zustand bloßer Natur, er zerschneidet und vernichtet die Rechte, die sie miteinander verbunden haben. Ungeschützt und der Willkür des Mächtigen überlassen, sind auch im modernen Kriege alle jene internationalen Abmachungen, die darauf abzielen, die Schrecknisse des Krieges zu mildern und all dem Unmenschlichen gegenüber etwas Menschlichkeit leuchten zu lassen. Wenn es der kriegerische Vorteil erheischt, wird der Gefangene getötet und der Kampfunfähige nicht mehr verschont. Wehrlose werden geopfert, und jene, die Wunden pflegen und verbinden, zugleich mit ihren Schützlingen den tötlichen Geschossen preisgegeben. Der Krieg ist gleichbedeutend mit dem vollkommenen Bruch der Zivilisation. Er entfaltet die furchtbarsten Laster und hat Mordsucht, Diebstahl, Raub und Grausamkeit aller Art im Gefolge. Er verstümmelt die schönen und starken Leiber der kämpfenden Jünglinge und Männer zu einem Bild unendlichen Jammers. Er ruiniert und zerstört durch die Furchtbarkeit seiner Eindrücke den jugendfrischen, hellleuchtenden Geist.

Aber muß man denn allein an Verstümmelung und Wahnsinn denken, wenn vom Kriege die Rede ist? Es gibt doch, wie wir wissen, zahlreiche kriegerische Tugenden. Wie viel kecker Wagemut und

schöne heroische Haltung und treuliebende Fürsorge läßt doch der Krieg hervortreten! Aber werden diese nur durch den Krieg erzeugt? Sind diese großen Eigenschaften, welche die Menschheit ehren, und ihr Antlitz schmücken, wirklich notwendig mit Massenmord verbunden oder ist es nicht vielmehr so, daß der Krieg das immer Vorhandene sichtbarer macht, der grausame Krieg, der doch nicht mächtig genug ist, um alles menschlich Schöne restlos zu vertilgen.

Seltsam ist es, wie der Krieg gar häufig den Mann des Volkes zu einem großen und schönen Ausdruck kommen läßt, sofern er sich auf die Idee des Vaterlandes besinnt. Die gebildete Oberschicht der Nation lebt mit zahlreichen Ideen und Werten verbunden, mag es sich da nun um die Idee der Menschheit oder um den Wert des Kunstwerks handeln. Der schlichte Mann aus dem Volke sieht in der Stunde der Not die Idee des Vaterlandes groß und glänzend vor seiner Seele stehen. Mit ihr verbindet er alles Schöne, was er von Heimat weiß und von Liebe und Glück. Ihm, der nicht gewohnt ist, mit dem Ideal zu leben, der keine Zeit hatte, sich auf Werte zu besinnen, kommt es in ernster Stunde so schicksalsmächtig entgegen und reißt ihn zu hohem Ausdruck fort in der ersten Ueberraschung des unerhörten Erlebens.

Und doch ist der Krieg unmoralisch und nimmer zu rechtfertigen, denn er verstößt vollkommen gegen den tiefen Sinn der Persönlichkeit. Liegt nicht der Sinn der Sollensgesetzgebung vor allen darin beschlossen, die Persönlichkeit zu achten und zu ehren, die Würde der Freiheit zu wahren? Und der Krieg macht die schöne und freie Gestalt des Menschen zum Werkzeug des Mordes. Auf Befehl muß er töten den Unschuldigen, der ihm nichts getan. Als Werkzeug des kriegerischen Mechanismus gibt er die eigene Freiheit auf, und indem er den Unschuldigen tötet, verletzt er unheilbar die Freiheit und das Recht der anderen Persönlichkeit.

Das Gesetz der bitteren Not zwingt uns, das große moralische Unrecht zu begehen. Das Leben zwingt uns, moralisch schuldig zu werden. Die feindliche Bedrohung will die Selbständigkeit unserer eigentümlichen Nationalität zerstören, das schöne Dasein wertvollster Kulturgüter vernichten. So gibt es eine Pflicht des Schuldigwerdens, die solange bestehen bleibt, bis daß die Menschheit dahin gelangt ist, das Recht jeder eigentümlichen Kultur zu verstehen und zu ehren.

Wenn sich mit den Erscheinungen des Krieges moralisch Wertvolles verbindet, so folgt dieses Wertvolle niemals aus einem Sinn und Charakter. Auch der feige Ueberfall und Mord kann Anlaß

sein zu heroischer Tat und zu schönen Erscheinungen der Liebe und Aufopferung. Was uns in den Erscheinungen des Krieges wertvoll erscheint, das liegt in der Geste der Abwehr, in der Tat der Errettung, des Schutzes und der Befreiung. Der Charakter des Krieges geht auf Zerstörung und Vernichtung, auf Gewalt und Eroberung, auf rücksichtslose Wahrung des eigenen Vorteils. Der moderne Krieg ist seiner Natur nach ebenso unmenschlich wie die Kriege früherer Zeiten. Nur sind in moderner Zeit Kräfte an der Arbeit, die sich gegen seine selbstverständliche Brutalität und Grausamkeit richten. Unser menschliches Gefühl wird auf das tiefste verletzt, wenn wir erleben, daß der Fußtritt des Soldaten die röchelnde Kehle des verwundeten Gegners zermalmt, und wir empfinden ein heiliges Gefühl der Freude, wenn wir erfahren, daß der hilfreiche Mensch den verwundeten Feind pflegt und verbindet. Wir sind von Trauer und Jammer erfüllt, wenn wir erleben, daß der verzweifelte Führer die verzweifelten Soldaten mit der Waffe bedroht, um sie zum Vorgehen zu bewegen, und unser Herz schlägt höher, wenn wir erfahren, daß der treue Bursche unter eigener Lebensgefahr den verwundeten Herrn viele Stunden der Nacht auf dem Schlachtfeld gesucht hat. Die Bedrückung und Ausrottung einer unglücklichen Bevölkerung im Feindesland müssen wir verneinen, aber mit froher Bewunderung sehen wir, wenn der Soldat im Feindesland ein braunes lockiges Kind auf seinen Armen wiegt. Menschlich wertvoll kann nur das erscheinen, was, gegen den Geist des Krieges gerichtet, ihn milder und menschlicher macht.

Auch am theoretischen Wert gemessen dürfte es schwer sein, die Erscheinung des Krieges zu rechtfertigen. Wir müssen uns sagen, daß es absolut unvernünftig ist, daß Kulturnationen sich gegenseitig zerfleischen, die aufeinander angewiesen sind und sich unendlich viel sein können: Wie kläglich ist doch die Theorie von dem großen Aderlaß, den die Völker zeitweilig erfahren müssen, um auf unserem Planeten Platz zu haben. Und wie sehr versagt die Lehre des Darvinismus dem Kriegskampf gegenüber, der nicht die Starken und Tüchtigen, sondern die Schwachen und Minderwertigen am Leben läßt, während das starke junge Leben verbluten muß.

Wenn so der moralische und theoretische Wert das Phänomen des Krieges niemals vernunftgemäß deutlich machen kann, so bleibt unser Blick noch zuletzt dem Aesthetischen und Religiösen zugewendet. Da möchten wir meinen, daß der ästhetische Wert den Krieg erträglich macht, während vom Standpunkt des religiösen Lebens aus eine Rechtfertigung des Krieges zum mindesten denkbar ist.

Wenn ich von »erträglich machen« spreche, so will ich damit sagen, daß dieses »sich zufrieden geben« nur das ganz individuelle Leben berührt. Die Hingabe an den ästhetischen Wert und die Bejahung der Illusion und des phantastischen Rausches hilft dem einzelnen über die Unmoralität und Grausamkeit des Krieges hinweg. Kriegerische Musik und Vaterlandslieder. Blumengeschmückte, todesgeweihte junge Schar. Heldentod im Dienste des Vaterlandes. Abenteuerliches, ritterliches Leben und Sterben im fremden Land. Ausdrücke dieser Art mögen die Summe ästhetisch orientierter Gefühle andeuten, die dem jungen Soldaten die furchtbare Bedrohung seines Lebens und die kategorische Forderung, fremdes, unschuldiges Leben zu töten, leichter ertragen läßt. Ohne den Glanz und Schimmer des soldatischen Lebens würde das Phänomen des Krieges zu einem abscheulichen und unerträglichen Gespenst.

Doch nur »erträglich machen« kann der ästhetische Wert. Rechtfertigung können wir allein von dem religiösen Wert erwarten. Man hat den Krieg wie Hungersnot und Pest als Strafgericht Gottes über die sündige Menschheit bezeichnet. Um die in Sünden erschlaffte Menschheit aufzuraffen, sandte Gott den furchtbaren Ernst der kriegerischen Not. Der Krieg ist Werkzeug in Gottes Hand, Strafe für unser Schuldigsein. Und wie Gott regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, so gießt er die Schale seines Zornes in gleicher Weise über Gute und Böse aus. Das Leiden der Gerechten und Unschuldigen kann religiös verstanden werden, denn die Religion kennt eine Welt der Ergänzung und Erfüllung. Und so mag denn die Idee des großen Strafgerichts den religiösen Menschen befriedigen. Eine wissenschaftliche Philosophie, die von dem Begriff der Kultur ausgeht, kann sich jedoch mit dieser Erklärung nicht zufrieden geben. Wir wollen hier nur andeuten, wie der Krieg religionsphilosophisch betrachtet, etwas von seiner Unbegreiflichkeit und Rätselhaftigkeit verliert.

Eine Philosophie der Kultur vollendet sich in einem System von Werten, zwischen denen für das Bewußtsein ein strenger Gegensatz ruht und die selber in einem unlöslichen Gegensatz sich entfalten. So liegt augenscheinlich eine Wertfeindlichkeit vor zwischen dem ethischen Leben und den Forderungen des ästhetischen Bewußtsein; und das künstliche Leben selber entwickelt sich in jenem eigentümlichen Gegensatz von Form und Inhalt, von plastischem und musikalischem Geist, von Gestaltbejahung und Liebe zur Aufgabe aller Gestalt, die zu dem so verschiedenen Ausdruck des Schönen führen. Die erste große Ueberwindung der Wertfeindlichkeit wäre

gleichbedeutend mit dem Einblick in die eigentümliche Struktur jedes Wertgebietes. Wenn der künstlerische Mensch den moralischen versteht und seine eigentümliche Lebensform anerkennt, wenn Individualität und Staat in Einklang gesetzt sind, wenn das religiöse Leben mit den Forderungen des wissenschaftlichen Bewußtseins sich versöhnt, dann ist die Ueberwindung des Gegensatzes erreicht und eine Kulturwirklichkeit herbeigeführt, die man als Zustand irdischer Glückseligkeit bezeichnen mag. Mit der Herstellung dieser Einheit ist jedoch der Kulturkampf der Werte noch nicht vollendet, sondern der Gegensatz lebt in den inneren Zentren fort und gestaltet sich um so mächtiger, wenn die verschiedenen Formen des theoretischen Lebens oder die verschiedenen Darstellungen der staatlichen Idee sich tötlich bekämpfen.

Die Erscheinung des Krieges ruht selber auf keinem Vernunftgegensatz, und nur selten löst er die Verwirklichung einer reinen Vernunftforderung aus. Wohl sind Vernunft und Kultur auf das stärkste in Mitleidenschaft gezogen, wenn der blutige Krieg das weite Land mit Schrecken erfüllt, aber in seiner Form wirkt sich kein reines Vernunftleben aus, sondern das Elementare der Natur kommt hier zur Sprache, das gegen alle Gesetze schöner Menschlichkeit schamlos sich aufbäumt. Der Krieg ist Feind der Kultur und von keinem bestimmten Werte aus zu rechtfertigen. Er ist nur zu begreifen, wenn die Idee der Kultur auf ihren letzten Sinn hin geprüft wird. Der letzte Sinn der Kultur ist ohne Frage, daß sie an ihrer eigenen Schönheit stirbt, und dieser Triumphzug des Todes, der zum höchsten Leben führt, vollendet sich in der Ueberwindung des letzten Wertgegensatzes. Die Natur ist der Kultur und diese sich selber erlegen. Der Krieg aber erscheint dem schönen Gegenwartsdasein der Kultur als das große Gespenst der Vergangenheit, in dem sich das bloß Natürliche aufbäumt gegen die schöne Form des Lebens, welche die Vernunft der Welt gab. So leistet er Beihilfe an der Erfüllung des letzten Kulturzweckes. Er, dessen Reich vernichtet ist, hilft in den meisten seiner Gestaltungen dem verhaßten Schönen an seiner eigenen Gestalt zugrunde zu gehen und so den Sinn der Welt zu erfüllen.

Gustav Wynekens Erziehungslehre.

Darstellung und Kritik.

Von

Jonas Cohn (Freiburg i. B.).

Ein Mann, der am Werke war, eine treu an ihm hängende Schülerschaft in seinem Geiste zu erziehen, wird durch den »Machtspruch einer blinden Bureaukratie« gehindert, seine Arbeit fortzusetzen. Er benutzt 3 Jahre dieser unfreiwilligen Muße dazu, um nun in »Begriff und Wort« zu fassen, was er vorher in »Werk und Tat« zu gestalten gesucht hatte [1]). Dieser Mann beherrscht das Wort, er ist — eine Seltenheit unter pädagogischen Schriftstellern — ein philosophischer Geist. Eine solche Verbindung von Tat und Begriff, hergestellt durch einen begeisterten Willen, läßt Ungewöhnliches erwarten. Wyneken erfüllt diese Erwartung; auch wer gegen manche seiner Behauptungen Widerspruch erheben muß, auch wer vielen seiner Forderungen zu widerstreben die Pflicht fühlt, kann sich der Wirkung nicht entziehen, die von der Kraft dieses Geistes, der Einheit seiner Denkungsart, der Strenge seiner Gesinnung ausgeht.

Das Ziel der Erziehung wird von Wyneken gleichgesetzt mit dem Sinn des Menschenlebens, dieses aber mit dem Dienste am objektiven Geist. In der Menschheit (und soweit wir wissen, nur in ihr) kommt die Welt zum Bewußtsein ihrer selbst. Auch die Möglichkeit, daß es noch andere, vielleicht höher entwickelte, Bewußtseinsträger in der Welt gibt, entlastet uns nicht von »unserer kosmischen Verantwortlichkeit«. »Wir haben jedenfalls so zu handeln, als ob wir das einzige Bewußtsein in der Welt besäßen, als wenn also ohne die Menschheit das Universum wieder blind und tot sein würde« (I,7).

---

1) Gustav Wyneken, Schule und Jugendkultur. 181 S. Jena (Diederichs) 1913. Eine kürzere, eindrucksvolle Darstellung seiner Grundgedanken gibt W. in der Schrift: Der Gedankenkreis der freien Schulgemeinde. Dem Wandervogel gewidmet. 23 S. Leipzig, Matthes 1914. Ich zitiere die beiden Schriften als I und II.

W. wendet sich daher gegen die heute verbreitete biologische Moral, der »das Leben« als höchstes Ziel gilt. Gesundheit ist nicht Ziel dieser Erziehung, so wenig wie »Natur« ein Ziel ist oder bloßes Leben. Das Streben nach Gesundheit ist freilich ihre Voraussetzung. Aber schon die Ausbildung des Körpers setzt sich außer der Gesundheit ein höheres Ziel — den schönen, von sich selbst geformten Menschen. »Der gesunde Mensch ist ein Produkt der Naturerkenntnis, der schöne Mensch das Produkt einer auf dieser neuen Grundlage stattfindenden Auslese« (I, 88). Sehr entschieden wendet sich Wyneken gegen die Meinung, als solle der Schüler zum »Kampf ums Dasein« ausgerüstet werden. »Menschliche Raubtiere« zu bilden, lehnt er ab. Auch die bestehenden sozialen Gruppen sind nicht Ziele der Erziehung. Am wenigsten die Familie, die W. nicht einmal als geeignete Stätte der Erziehung anerkennt. Aber auch der Staat, so hoch W. seine Bedeutung für den Geist wertet, bedeutet ihm nichts Höchstes. Am wenigsten mag er mit dem nationalen Egoismus paktieren. »Es ist gewiß nötig, daß sich ein Volk im Kampf behaupte und sich wehre, aber es kommt jetzt schon so weit, daß großer Appetit und seine energische und erfolgreiche Betätigung als Tugend gelten«. (I, 57). Aber — von solchen Abirrungen ganz abgesehen — alle soziale Moral ist für W. nur Vorstufe der Moral des Geistes, weil in der Gesellschaft und nur in ihr der Geist seiner selbst bewußt wird und sich seine Organe schafft. »Die Formel: diene der Gesellschaft — oder der Rasse — ist ein haltloses Dogma; denn warum soll die Gesellschaft oder die Rasse erhalten werden? Aber daß der Geist erhalten werde, das ist eine wirklich absolute, als unbedingte in uns, die wir selber Geisteswesen sind, lebende Forderung, die einer weiteren Begründung nicht bedarf« (II, 7). Die Befürchtung, dieses Ziel könne einen Rückfall in den Intellektualismus bedeuten, beschwichtigt W. durch den Hinweis darauf, daß die höchste Offenbarung des Geistes die Schönheit, der höchste Dienst am Geiste die Kunst ist (I, 9). Die Einrede, daß der Geist dem Leben schaden könne, ist wesenlos — wir werden um unsere Zustimmung nichtmehr gefragt. »Der Geist ist einmal in der Welt aufgeleuchtet und er verbreitet sich in uns unwiderstehlich wie das Licht. Nur durch ihn vermögen wir Ich zu sagen, zu denken und zu wollen — wie sollten wir nicht schließlich unser Ich mit ihm identifizieren und ihn wollen« (I, 9).

Die Art aber, in der dieses Ziel erreicht werden soll, wird bestimmt durch die Rücksicht auf die Jugend. Und zwar handelt es sich nicht etwa nur um Berücksichtigung ihrer Eigenart, sondern um Anerkennung ihres für die Menschheit unersetzlichen Eigenwertes. Was Rousseau (nicht »die Volksschule« wie W. I, 77 schreibt) für die

Kindheit getan hat, das will W. für die Jugend leisten, für das Alter von 14 bis zu 21 Jahren etwa. »Die Anerkennung des Rechts der Jugend auf eine ihrer Natur gemäße Lebensführung und das Gefühl für ihre wertvolle und unersetzliche Eigenart sind es, die den modernen Erzieher vom reaktionären, den wirklichen vom unechten unterscheiden« (I, 39). Die Jugend will selbständig sein — sie soll nicht nur Objekt der Erziehung sondern tätiges, mitbestimmendes Glied der »Schulgemeinde« sein; die Jugend, in der die sexuelle Spannung sich hinaufläutern läßt zu reiner Hingabe und Begeisterung, ist zu gewinnen für eine heroische Lebensauffassung.

Der Jugend angepaßt ist auch die starke Betonung des Gegenwärtigen, der Größe unserer Zeit. Die letzten hundert Jahre erst haben den Geist zum Selbstbewußtsein gebracht, sie sind die wichtigste Zeit der Menschengeschichte. Es liegen uns Aufgaben, Verantwortungen ob, wie keinem Geschlechte vor uns.

Diese drei Grundgedanken: Erziehung zu Rittern des Geistes, Anerkennung des Eigenrechtes der Jugend, Betonung des Gegenwärtigen bestimmen nun Erziehung und Unterricht im einzelnen. Damit ist die Aufgabe zugleich begrenzt. Erst mit dem Ende der Kindheit beginnt das Stück Erziehung, auf das es W. ankommt. Was vorher liegt, ist Aufgabe der Volksschule als »Arbeitsschule«. Aber sie genügt nicht; sie ist nur bestimmt durch den Gedanken an das jetzige oder künftige Wohlergehen des Kindes, nicht durch den des objektiven Geistes, der Kultur (I, 78). Die Kulturschule, auf die es ankommt, darzustellen, das ist der Wille der freien Schulgemeinde (I, 82). Die soziale Kluft, die bei den gegenwärtigen Verhältnissen hier unvermeidlich ist, muß dadurch überbrückt werden, daß die Kulturschule den Volksschullehrern erschlossen wird (I, 83). Diese Schule darf nun die Schüler nicht als bloßes Objekt der Erziehung betrachten, vielmehr bildet sie eine »Gemeinde«, in der jeder, Lehrer wie Schüler, Sitz und Stimme hat. Es handelt sich dabei nicht um eine Nachahmung staatlicher Einrichtungen, um Parlament-Spielen oder ähnliches, auch nicht etwa um Organisierung des Schülerwillens gegenüber den Lehrern, sondern um eine »Gemeinschaft der um den Geist Versammelten und Bemühten«. Es kann »keine andere Erziehung geben, als Gemeinschaftserziehung, Erziehung in der sich selbst erziehenden Gemeinschaft«. Nicht die Formen sind wichtig, sondern der Geist. »Die freie Schulgemeinde ist keine technische Erfindung sondern ein geistiger Organismus, sie repräsentiert eine bestimmte geistige Richtung. Diese gilt es zu vertreten, nicht aber äußere Einrichtungen zu studieren und zu kopieren« (II, 13). Daher hat W. aus dem Leben und den Einrich-

tungen der freien Schulgemeinde Wickersdorf nur einiges angeführt; man muß die Jahresberichte der Schulgemeinde mit heranziehen, um zu sehen, wie sich nun diese Schule im einzelnen gestaltet [1]). W. ist ja von den »Landerziehungsheimen« des Dr. Lietz ausgegangen — und so sehr er jetzt den »individualistischen« Gedankenkreis dieses Mannes bekämpft, so wenig leugnet er, daß viele Grundzüge von Lietz' Schulen auch ihm als große Fortschritte, ja als fast selbstverständliche Grundlagen gelten. Die Ausbildung des Körpers in freier Luft, die Wanderungen, der Unterricht im Freien, die körperliche Arbeit, das freundschaftliche Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler, die gemeinsamen freien Andachtstunden, in denen auch große Werke der Dichtung gelesen werden, das und manches andere haben die Landerziehungsheime und die Schulgemeinde gemeinsam. Aber der Schulgemeinde eigentümlich ist ihre Organisation: die Gemeinde der Lehrer und Schüler hat weitgehendes Beschlußrecht. Während ferner die Landerziehungsheime, wenigstens die vom Typus Lietz, die Geschlechter trennen, hat die freie Schulgemeinde Koëdukation eingeführt — nicht weil sie die Familienerziehung nachahmen will, sondern damit beide Geschlechter lernen, die Sprache des Geistes, der Menschheit zu verstehen und vor allem miteinander zu sprechen (I, 46). Ganz aus dem Ziele W.s abgeleitet ist ferner Art und Zweck des Unterrichts. Natürlich muß hier die Praxis den Anforderungen des Staats vielfach Zugeständnisse machen, und W. zeigt zuweilen, wie sich trotz dieser Einbußen das ihm wesentliche durchsetzen läßt. Wichtig aber ist uns das Prinzip: W. will seinen Schülern eine »allgemeine Bildung« geben, eine große gemeinsame Weltanschauung, d. h. eine geordnete Uebersicht unserer Kenntnisse, beherrscht von einem philosophischen Geist, der dem Gedankenkreise Hegels nahesteht. Den Einwand, daß heute niemand mehr die Elemente alles Wissens beherrschen könne, daß es also nicht mehr eine Schule allgemeiner Bildung, nur noch Begabungsschulen geben könne, in denen jeder in den seiner Anlage entsprechenden Fächern ausgebildet werde, kennt W. natürlich und erwidert darauf (I, 116): zwar die Summe, auch nur des elementaren Wissens könne niemand sein eigen nennen, wohl aber ihr Resultat, »das zusammenhängende wissenschaftliche Weltbild«. Das wissenschaftliche Weltbild ist ein »denknotwendiges Postulat« — und wir erleben die große Arbeit der Menschheit, die Stücke unseres Wissens zu diesem Bilde zusammenzufügen (I, 117). Scharf scheiden muß man von dieser Aufgabe die andere, die Vorbereitung auf einen bestimmten Beruf;

1) Jena, Diederichs. Vgl. auch: Bernhard Hell: Die freie Schulgemeinde Wikkersdorf. In der Zeitschrift »Das Alumnat« Heft 5/6. 1913.

diese findet am besten in Fachabteilungen statt, die sich um den gemeinsamen Bildungsunterricht herum gruppieren. Das System der starren Klassen ist dabei durch das Fachsystem (System beweglicher Klassen) zu ersetzen d. h. jeder kann in verschiedenen Fächern an verschiedenen Stufen des Unterrichts teilnehmen. Näher dargelegt hat W. den Plan eines allgemeinbildenden Unterrichts der Unterstufe, den er als »Heimatunterricht« bezeichnet, weil er überall an die Kenntnis der Heimat anknüpfen soll, und den geisteswissenschaftlichen Unterricht der Oberstufe, den »Kulturunterricht«, neben dem gleichberechtigt ein naturwissenschaftlicher Unterricht steht. Vor Zersplitterung bewahren, Einheit geben soll der Schule die Kunst — »nicht als eine fremde, historisch wahrgenommene, sondern als eine, an der das eigene Leben teil hat« (I, 148). Die Kunst, als die Erhebung der Wirklichkeit zur Form und damit zum Geist, muß für ein Geschlecht, das zum ritterlichen Dienste des Geistes erzogen werden soll, das tiefste und wichtigste Erlebnis überhaupt sein (I, 153). Es handelt sich dabei nicht um sentimentale Teilnahme am Inhalt der Kunstwerke, nicht um irgendeine Stimmungskunst, sondern um ein echtes Verständnis der Kunst, für das man sich durch redliches Studium ihrer Formen und Gesetze vorbereiten muß. Gewonnen wird dies nur durch Ausübung der Kunst, also durch Musizieren, Zeichnen, Malen usf. Nicht zu Künstlern sollen dadurch die jungen Menschen erzogen werden, sondern zu einem echten, ehrlichen, seiner Verantwortung bewußten Publikum der Kunst (156/7). Dieser Wertung der Kunst liegt ein religiöses, metaphysisches Gefühl zugrunde. Der hohe Rausch der Kunst überwindet den Tod. Gerade aus dem religiösen Geiste seiner Weltanschauung heraus lehnt W. den traditionellen Religionsunterricht ab. Wir haben keine einheitliche Volksreligion, sondern drei soziale Religionen: das orthodoxe Christentum (die Unterschiede der Konfessionen erscheinen W. gleichgültig), den liberalen Protestantismus (dem die Mehrzahl der Juden zuzurechnen ist) und den Monismus, zu dem sich insbesondere der industrielle Arbeiterstand bekennt. So kann es keinen Unterricht geben, der die einheitliche Volksreligion den Kindern überliefert. Das über Geschichte der Religion Wissenswerte muß im allgemeinen Kulturunterricht mitgeteilt werden. Dabei ist der traditionelle Stoff sehr zu kürzen, zugunsten einer Uebersicht über alle wichtigeren Religionen. Das religiöse Gefühl, die religiöse Gesinnung aber soll die ganze Erziehung beherrschen und krönen, nicht in einen besonderen Unterricht verwiesen werden.

In W.s Erziehungsplan fehlt merkwürdigerweise die bildende Kraft der Wissenschaft. Ich schreibe dieses Wort, den schwersten

Vorwurf, der gegen das bedeutende Werk erhoben werden muß, mit dem vollen Bewußtsein für seine Schwere nieder. Immer wieder freilich betont W., daß der Jugend ein einheitliches Weltbild mitgegeben werden solle, und er betrachtet dieses Weltbild als Resultat der Wissenschaft. Aber Würde und erziehender Wert der Wissenschaft liegt nicht in ihren »Resultaten« sondern in ihrer Arbeit. Einen einzigen geometrischen Satz bewiesen, eine einzige geometrische Aufgabe selbst gelöst haben, bedeutet mehr, als alle »Resultate« der Astronomie oder der »Soziologie« im Kopfe tragen. Wissenschaft ist nur bildend, soweit wirkliche Einsicht in die Gründe der Entscheidung erzeugt wird, darum ist die selbstgefundene richtige Uebersetzung eines fremdsprachlichen Satzes dem Geiste förderlicher als alle Kulturgeschichte. Mit strafenden Worten, denen jeder Verehrer der Kunst, jeder Freund einer echten Erziehung freudig zustimmt, wendet sich W. gegen die Verflachung des Kunsturteils — aber er verkennt, daß es auch der Wissenschaft gegenüber eine unwürdige, genußsüchtige Haltung gibt — eben jenes neugierige und neuigkeits-lüsterne Herumnaschen an den »Resultaten«. Nebenher: nichts ist uns überflüssiger, als die Jugend in der Schule mit Ergebnissen aller Wissenschaften bekannt zu machen. Die volkstümliche Mitteilung der Wissenschaft bietet sich ja in Vorträgen, Büchern, Zeitschriften allenthalben dar. Es kommt, scheint mir, nur darauf an, den Hunger nach Wissen zu wecken und die Fähigkeit auszubilden, Echtes von Unechtem zu scheiden. Der Enzyklopädismus, die Schnellfütterung des jugendlichen Geistes mit einer »Uebersicht« über alles Wissenswerte, stimmt auch ganz und gar nicht zu dem philosophischen Stile von W.s Gedanken. Ich erkläre mir diese Stellungnahme aus zwei Ursachen. Erstlich ist W. durch seinen Haß gegen die bestehenden höheren Schulen verblendet, verkennt, was diese (nur noch lange nicht ernst und gewissenhaft genug) leisten, und unterläßt es, in der von ihnen eingeschlagenen Arbeitsrichtung nach Wertvollem auch nur zu suchen. Ferner aber wird bei W. selbst der enzyklopädische Unterricht ganz gewiß geadelt durch ein Streben nach philosophischer Einheit, das Einzelne wird von ihm immer zum Symbol eines Ewigen erhoben. So entsteht ein philosophischer Eros, der die Exaktheit der Einsicht nicht ersetzen kann, wohl aber einen anderen, vielleicht höheren Bildungswert besitzt. Aber gerade dieser Geist ist vom Stoffe des Unterrichts unabhängig — ein von ihm erfüllter Lehrer kann ihn jedem Stoffe einflösen — aber kein Wissen, auch keine didaktische Fähigkeit und Lehrertugend kann ihn dem verleihen, der ihn nicht besitzt. Wir werden nie überall philosophische Lehrer dieses Stils haben

— und wo sie fehlen, wird der von W. skizzierte Unterricht lediglich Schaden anrichten. Die erste Aufgabe des höheren Unterrichts ist die Ausbildung wissenschaftlicher Urteilsfähigkeit und wissenschaftlicher Gesinnung, die zweite ist die Ausbildung der geistigen Kräfte, die sogenannte formale Bildung. Die oft wiederholte Behauptung, daß der Begriff »formale Bildung« lediglich zur Verteidigung des altsprachlichen Unterrichts erfunden sei, nachdem dieser seine materielle Bedeutung für das Leben verloren habe, ist schon geschichtlich nicht richtig, vor allem aber ist der Wert dieses wie jedes Begriffes von seiner Entstehung unabhängig. Die größte Leistung der modernen Psychologie für die Pädagogik besteht darin, daß sie die Existenz einer allgemeinen Uebung bewiesen und die Einwände der Herbartianer gegen die Möglichkeit einer formalen Bildung widerlegt hat. »Formale Bildung« ist sicher mit sehr verschiedenen Stoffen durchführbar, nur setzt sie gründliche Beschäftigung mit einem begrenzten Stoffe voraus. Auch ist die formale Bildung für ein überindividuelles und übersoziales Erziehungsziel ebenso nötig wie für ein rein individuelles. W. sollte seine Unterrichtslehre unter diesen Gesichtspunkten revidieren. Er könnte das, ohne von seinen Grundsätzen irgend etwas zu opfern. Nur müßte er an Stelle der Mitteilung eines Weltbildes die Erweckung des Strebens nach einer Weltanschauung setzen. Das aber, scheint mir, ist ohnehin nötig. Ein »Weltbild« konnte man der Jugend geben wollen, solange der Geist sich einer begrenzten, geschlossenen Welt gegenüberstehend fühlte. Wir sind gewiß, daß jede einzelne unter den verschiedenen Betrachtungsweisen der Welt eine unendliche Aufgabe ist, und daß die philosophische Einheit dieser Betrachtungsweisen vom Geiste, nicht vom Stoffe her erfaßt werden muß. Es wird also nötig sein, dem Schüler die Eigenart jeder Auffassungsweise (der mathematisch-physikalischen, biologischen, geschichtlichen usf.) möglichst scharf zum Bewußtsein zu bringen und den Sinn zu wecken für die Probleme, die aus der Mehrheit der Betrachtungsweisen entspringen.

Der zweite Punkt, in dem ich W. entgegentreten muß, betrifft weit mehr als der erste seiner Grundanschauung, schließt eben darum aber weit weniger einen Tadel gegen sein Werk ein. Es handelt sich um die Stellung des Geistes zum geschichtlich Gewordenen und (was ja innig damit zusammenhängt) um die Bedeutung des geschichtlich Gewordenen für die Erziehung. Für W. wird das Gewesene durch den Fortschritt des Geistes in seinem Werte vernichtet oder doch herabgesetzt — sogar die großen Kunstwerke der Vergangenheit stehen für ihn hinter der gegenwärtigen Kunst zurück. Insbesondere bedeutet die Herrschaft des bewußten Geistes einen Bruch

mit aller Tradition. Dieser Anschauung kann ich hier die meine natürlich nur ohne Beweis entgegensetzen: jede Stufe geistiger Entwicklung hat ihren Eigenwert — mit der Ueberwindung ihrer Schranken ist gleichzeitig ein unwiderbringliches Gut, eine in sich wertvolle Gestalt aufgelöst worden, deren sich der Geist nun nur noch durch Versenkung in die Werke jener Periode bemächtigen kann. Nahe damit verwandt ist die Ueberzeugung, daß alle Kultur geschichtliche Kultur ist, daß der Geist seine Heimat in den geschichtlich gewordenen Lebensformen besitzt. Unzweifelhaft ist hier der tiefste und schwerste Zwiespalt unserer Zeit angelegt: der Kampf zwischen dem kritischen Geist und dem geschichtlichen Leben, ein Kampf, dessen Schwere man erst begreift, wenn man das Recht beider Seiten fühlt. Die Bedeutung der Familie für die Erziehung des Geistes liegt darin, daß in ihr der geschichtliche Zusammenhang unmittelbar erlebt wird. Die engsten und ersten Pflichten, die nächste menschliche Gemeinschaft, der Zusammenhang der Generationen und — in der Sprache als Muttersprache — der Zusammenhang des Volkes werden hier dem Kinde überliefert. So hängt es mit W.s Stellung zur Geschichte sehr genau zusammen, daß er die Familie als Erziehungsfaktor ausscheiden will. Das Wesentliche ist dabei nicht die Bevorzugung des Internats. Ob das Kind im Hause der Eltern oder im Schulhause wohnt, ist eine Zweckmäßigkeitsfrage, die in verschiedenen Fällen verschieden zu beantworten ist. Auch W. betrachtet sie kaum anders, da er ja in den Außenbezirken der großen Städte Tagesschulen denkt. Das wesentliche vielmehr ist, daß jede Rücksicht auf den Geist der Familie fehlt, daß die Jugend fast mit Absicht der Familie entfremdet wird. Aber die Familie verdient es ja wohl nicht besser: die Eltern betrügen in Gegenwart der Kinder, lassen ihre Launen an ihnen aus, wollen die Jugend zu der bornierten Verknöcherung ihres Alters zwingen. In diesen Vorwürfen liegt sicherlich ein Stück Wahrheit — aber ist es gerecht, eine schlechte Familie mit dem Idealbilde einer Schule zu vergleichen? Das eigentliche Motiv für W.s Bekämpfung des Erziehungsrechtes der Familie bilden aber auch nicht diese Vorwürfe, sondern W.s Verwerfung des geschichtlichen Zusammenhangs als eines Wertes. Freilich, wenn man das Recht der Familie in der Erziehung anerkennt, wird die Aufgabe viel schwieriger, da ja unzweifelhaft die Familie hier nicht die einzige berechtigte Instanz ist.

Es drängt sich überhaupt die Frage auf, wodurch der Erzieher berechtigt ist, das von ihm gebilligte »Weltbild«, seine »Lebensanschauung« zur Norm der Erziehung zu machen. W. antwortet darauf mit der Forderung der Autonomie der Schule (I, 59). Er beruft sich

dabei auf die Freiheit, die die Universitäten besitzen und auf die Freiheit der Rechtspflege. Aber die Freiheit des Gerichts ist beschränkt auf die Entscheidung; die Normen der Entscheidung, die Gesetze, sind dem Richter vom Staate, der Idee nach vom Gesamtwillen, vorgezeichnet. Die Freiheit der Hochschulen ferner ist Freiheit der Forschung und der Mitteilung wissenschaftlicher Lehren. Wo Verschiedene Verschiedenes für wahr halten, da soll jeder seine Ueberzeugung vortragen, der Studierende soll die Möglichkeit haben, beide zu hören. In der Schule wird der Lehrer (je besser er ist, um so mehr) Autorität gewinnen über unentwickelte Seelen. Auch die freie Schulgemeinde ändert nur die Wirkungsmittel dieser Autorität, schafft sie keineswegs ab. Wenn nun Lehrer und Eltern verschiedener Grundüberzeugung zusammentreffen, was dann? Dieses »wenn« ist aber sicher kein ausgeklügelter Fall sondern bezeichnet in der Gegenwart die Regel. W. betont ja selbst, daß es zurzeit keine einheitliche Volksreligion gibt, daß vielmehr drei verschiedene Religionen unter uns streiten. Es scheint mir, ist hier aber nicht wesentlich, daß er mit seiner Dreiteilung durchaus nicht alle grundsätzlichen Unterschiede erfaßt hat. Jedenfalls aber: sein eigener Unterricht muß den Orthodoxen ein Greuel, den Liberalen mindestens bedenklich sein. Woher nimmt er das Recht, sie zu vergewaltigen? Er wird mit bitterem Lachen erwidern, daß ja gerade bei seinen Gegnern die Macht, daß er der Vergewaltigte ist. Aber hier ist nicht die Frage nach der Macht, sondern nach dem Rechte. Und dieses wird man über eine vom Staate autorisierte Schule heute keiner religiösen Gemeinschaft zuerteilen dürfen. Konfessionalisierung der Schule hilft hier gar nicht, da die äußerlich derselben Konfession Zugerechneten in Wahrheit nicht religiös geeint sind. Die Schule des Staats wird sich also heute auf Aufgaben beschränken müssen, die unterhalb der religiösen Einheit liegen. Anders steht es mit einer Schule, die im Namen einer Gruppe gleichgesinnter Menschen deren Kinder erzieht. Ich nenne eine solche Gruppe eine »Sekte«, auch wenn ihr die äußere Organisation der Sekte fehlt. Dieser Ausdruck bedeutet keine Herabsetzung: wir verdanken den Sekten viele unter unseren wertvollsten Errungenschaften. In solchem Sinne möchte ich W.s Schule eine Sektenschule nennen, damit zugleich betonen, daß der Geist dieser Erziehung auf die Staatsschule nicht übertragen werden kann, und daß die Gründung seiner Schulgemeinden im höchsten Grade zu wünschen wäre. Nur in der Tat kann sich das Ideal W.s weiterhin bewähren und klären. Ich wünsche — trotz aller Einwendungen, die ich gegen ihn zu machen habe — seinen Schriften eifrige Leser und seinen Schulgründungsplänen tatkräftige Förderer.

Goethe, Plato, Kant.

Eine Kritik.

Von

Georg Misch (Marburg).

Goethes Urphänomen und die Platonische Idee — das ist der Titel einer in Cohen-Natorps Abhandlungen erschienenen Arbeit von Elisabeth Rotten[1]). Es war ein glücklicher Gedanke, der dieses Thema eingab. Es prägt einen wesentlichen Zusammenhang in einer Formel aus, und die Verfasserin hat das Verdienst, denselben zuerst gründlich und für sich ins Auge gefaßt zu haben. Trotz der geläufigen Wendung über Goethe als den deutschen Plato fehlte eine solche Untersuchung. Die Verf. selber erklärt dieses Versäumnis daraus, daß ein traditionell gewordenes Vorurteil über den Sinn der platonischen Konzeption, nämlich die auf Rechnung des Aristoteles geschriebene sogenannte »substantiale« oder »statische« Auffassung der Idee, den Zusammenhang mit Goethes genetischem Naturbegreifen verdecken mußte. Die endgültige Ueberwindung dieses Vorurteils durch Natorps Plato-Werk, das an Plato das Wesen des Idealismus überhaupt aufzuschließen bestimmt ist, gab ihr den Blick für das Thema. Und zugleich den Standort, von dem aus sie es faßt.

Diese Fassung ist eine ausschließlich logische, wobei aber Logik im weiten Sinne als Wissenschaftslehre verstanden wird. Ausgeschlossen bleiben absichtlich die metaphysischen Motive, also das was als der Weltanschauungs-Gehalt der Ideenlehre in Goethe jedem aus dem Faust, etwa aus dem Gang zu den Müttern, geläufig ist oder aus jenem Goethe-Wort von dem »Hebel unseres Forschens und Sinnens«, der in dem Glauben des Menschen liege, »daß er ein Bürger eines geistigen Reiches sei«. Ausgeschlossen bleibt — als etwas bloß Psychologisches — das platonische metaphysische Be-

1) E. Rotten, Dr. phil. in Berlin, Goethes Urphänomen und die platonische Idee. Philosophische Arbeiten herausgegeben von H. Cohen und P. Natorp, Bd. 8 Heft 1. Gießen 1913.

wußtsein von der Wesensverwandtschaft der menschlichen und der kosmischen Vernunft, so daß in der Abhandlung auch kein Raum ist für das Goethe-Wort »Ist nicht Kern der Natur Menschen im Herzen?« Und wie die Zugehörigkeit des wissenschaftlichen Sehens zu einer typischen Bewußtseinsstellung, die auch über die größten Individuen herübergreift, ebenso bleibt auch außer Betracht — als etwas bloß Historisches — die Stellung Goethes innerhalb der nachkantischen deutschen Bewegung mit ihrem sog. »ästhetischen« Pantheismus, die doch nicht bloß zufällig zum Wiederverständnis des echten Plato geführt hat. Plato und Goethe erscheinen als zwei einsame Größen, die sich über die Jahrtausende hinweg die Hand reichen. Und sie erscheinen so, weil sie vornehmlich als exemplarische Fälle betrachtet werden, an denen eine zeitlose Wahrheit der Wissenschaftslehre zur Anschauung kommt. Die platonische Entdeckung, daß Ideen und deren Zusammenhang die objektive Grundlage für die Möglichkeit der Erkenntnis ausmachen, soll mit dem Goetheschen Erkenntnisverfahren, das in der Rede von Urphänomenen als den Gegenständen der Erkenntnis sich zusammenfaßt, verglichen, also Goethes Erkenntnispraxis an Platos Erkenntnistheorie gehalten werden. Und das Ziel ist, zu zeigen, daß Platos Idee und Goethes Urphänomen nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache sind; womit sich dann ergibt, »daß Goethes Forschungsweise bis in die tiefsten Wurzeln seines Intellektes von echt platonischem Geiste genährt war, daß sie . . . von Grund aus idealistisch war . . . . « (S. 6).

Diese Fassung des Themas läßt sich rechtfertigen. Mag sie auch aus dem Ganzen des Zusammenhanges von Plato und Goethe nur eine Seite ergreifen und zwar eine Seite, von der sich durchaus fragt, ob sie die primäre ist — diese »logische« Seite ist doch selber so weitstrahlig und reicht so tief, daß man von ihr aus wohl den Einheitspunkt treffen kann, in dem Plato und Goethe zusammenhängen. Und auch die Vorherrschaft des systematischen Interesses bei einer Arbeit, die die Literaturwissenschaft berührt, ist durchaus nichts Bedenkliches; sie gibt der Arbeit vielmehr eine philosophische Haltung, welche Anerkennung verdient; und sie schließt durchaus nicht eine unbefangene Interpretation aus, da vielmehr umgekehrt grade das Ineinandergreifen der historisch-philologischen und der systematischen Einstellung ein wesentliches Erfordernis für jedes objektive Verständnis ist. Man muß wissen, welches aus der Natur der Sache entspringende Problem vorliegt und an welcher Stelle innerhalb der Theorie des Wissens sich der fragliche Sachverhalt notwendig darbietet, um die historisch geprägten Ausdrücke, die demselben gerecht werden wollen, verstehen zu können. Ein solches sachlich

orientiertes Interpretationsverfahren, das, frei schwebend, sich selber wiederum von den historisch gegebenen Gestalten belehren, vertiefen, erweitern lassen kann, ist durch eine scharfe Grenze geschieden von der Konstruktion, die man noch immer vielfach von seiten der Einzelwissenschaften als notwendige Folge der philosophischen Durchdringung des Gegebenen angesehen findet. Es muß nicht zur Konstruktion führen, aber die Gefahr einer Konstruktion besteht. Und dieser Gefahr ist die Verfasserin leider nicht entgangen. Da die Arbeit ungewöhnlich tüchtig ist, lohnt es sich, dabei zu verweilen.

Die erste Frage war hier wie bei jedem logischen Problem eine schlichte hermeneutische. Was bedeutet bei Plato der Ausdruck Idee, was bei Goethe der vom Urphänomen? In dem Thema liegt dann das fruchtbare Motiv, den Platonischen Gedanken durch den Goetheschen zu erhellen. Aber zunächst muß es sich um eine immanente Interpretation jedes Autors aus sich selber handeln. Das ist denn auch von der Vf. geleistet, freilich nur für einen der beiden Autoren, für Goethe, aber für ihn auch gründlich. Die Darstellung des Goetheschen Gedankens ist aus den Quellen herausgearbeitet, sachkundig und mit großer Belesenheit, die auch Entlegenes herbeiholt; das gibt der Arbeit den selbständigen Wert einer Untersuchung. Treffend bemerkt die Verf., daß die Bedeutung des neugeprägten Ausdrucks »Urphänomen« nicht aus den von Goethe gegebenen Definitionen, sondern nur aus der Art seiner Anwendung klarzustellen sei, und demgemäß verfolgt sie Goethes Methode anschaulich-genetischen Verstehens durch die verschiedenen Naturgebiete, auf denen sie ihn zur Entdeckung vom Urphänomen geführt hat oder zu führen schien: von dem Ursprung der Konzeption in der Metamorphose der Pflanzen an zur Schöpfung der neuen Wissenschaft der Morphologie, dann im Bereich des Anorganischen: Farbenlehre, Magnetismus, Meteorologie; zum Abschluß gibt sie einen Vergleich von Goethes Forscherhaltung mit seiner Kunstbetrachtung, wo der Begriff des symbolischen Falles ins Licht rückt. In diesen verschiedenen Abschnitten wird der ganze Umkreis beweglicher Ausdrücke sichtbar, mit denen Goethe den Einen Sachverhalt bezeichnete, neben Urphänomen reines Phänomen [1]), Bildungsgesetz, Typus, Musterbild, Idee, Grunderfahrung, Urversuch, das Eine Urbedingende. Diese gründliche und gewissenhafte Untersuchung verdient volle Anerkennung. Man kann tatsächlich aus dem hier zusammengebrachten und geordneten Material das ersehen, was Goethe im Auge hatte. Aber die Vf. selber pflückt diese Frucht nicht ganz und rein, und das geschieht

1) Für die von der Vf. vermißte Fortwirkung dieses guten Ausdrucks sei auf Lotze's Logik verwiesen.

durch die Art, wie sie den Goetheschen Gedanken an dem Platonischen mißt.

Diesem hat sie, in begreiflicher Bescheidung, keine Untersuchung gewidmet; sie kann sich hier an das Werk Natorps über Platos Ideenlehre halten. Aber dabei spitzt sie, wie das bei Schul-Schriften nur zu leicht kommt, die Intentionen desselben einseitig zu und nimmt das Werk, das bekanntlich einen der wesentlichsten logischen Gedanken als Ferment in die moderne Plato-Forschung hineingegeben hat, als das abschließende Wort, bei dem man sich beruhigen könne. Die Arbeit ist daher so angelegt: in jedem Kapitel folgt, nachdem die Goethe-Stellen ausgebreitet sind, der Versuch der Deutung, die ihnen ihren identischen Sinn abgewinnen soll, und das mündet dann regelmäßig in den Vergleich mit dem platonischen Gedanken, der durch Zitate aus Natorp oder ihm nahestehenden Plato-Forschern belegt wird.

Auch dieses Verfahren ließe sich schließlich rechtfertigen und könnte fruchtbar sein. Wir bekämen dann nur statt der unmittelbaren Bezüge Goethes zu Plato die mittelbaren zu einer bestimmten Plato-Deutung, die in sich gehaltvoll genug ist, um eine Auseinandersetzung mit Goethe ertragreich zu machen, mag sie nun — was hier nicht zur Diskussion steht — den echten und ganzen Plato treffen oder nicht. Ja dieses Verfahren erhöht in gewisser Weise sogar das Interesse an der Arbeit. Denn da jene Deutung der Ideenlehre, die bekanntlich durch den Blick von Kant aus gewonnen worden ist, hier nun durch den Blick von Goethe aus auf Plato ergänzt wird, scheint das Thema wie dazu geschaffen, die neukantische Einstellung in sich selber zu erweitern, so daß die Arbeit wieder ein Beleg wäre für die vielbesprochene Tendenz, Kant verstehend »über Kant hinaus zu gehen«.

Der leitende Gedanke bei der »rein logischen« Interpretation der Ideenlehre war doch wohl, aus Platos Konzeption einen erkenntnistheoretisch reinsten Bestandteil herauszuschälen, der vor der modernen Kritik standhielte, weil er den grundlegenden Sachverhalt ausdrückt, den Kant neu gesehen und zum gesicherten Besitztum der Philosophie gemacht hat. Das ist nun, allgemein gefaßt, die Entdeckung, derzufolge a l l e nichtpositivistische Philosophie auf Plato fußt: die Entdeckung der überempirischen — sei es nun logisch oder sachlich oder teleologisch notwendigen, jedenfalls nicht aus induktiver Erfahrung entspringenden — Zusammenhänge, die ihre Gültigkeit in sich selber tragen, als der objektiven Grundlagen von Ordnung im Gegebenen überhaupt. Erst eine besondere Wendung ist dann die nähere Angleichung an Kant, die von der mo-

dernen mathematischen Naturerkenntnis ausgeht und deren Gesetzesgedanken als die Erfüllung dessen anspricht, was Plato — auf der vordifferentialen, morphologischen Stufe des Naturbegreifens stehend und dadurch in der Erfüllung seiner Intention historisch beschränkt — mit der Idee gemeint habe. Und die schließlich, auf Grund der von Kant neu geschaffenen transzendentalen Logik den platonisch- aristotelischen Bezug von denkender Anschauung und erschautem Wesen überspringend, das von der »Welt« gesonderte »Sein« (nichts anderes als »außerweltlich« heißt doch auch und zwar wörtlich *ὑπερουράνιος τόπος*) der Ideen auflöst in die bloß »methodische« oder »funktionale« Bedeutung, die die aller Naturerkenntnis zugrundeliegende Voraussetzung des »unwandelbaren Bestandes einer Relation« hat: nämlich daß die Ideen »Hypothesen« oder »reine Denksetzungen« seien, durch die die sinnliche Mannigfaltigkeit, an sich unbestimmt und strukturlos, im Rückgang vom Bedingten zu dem bedingenden Grunde begrifflich »bestimmt« und damit zu einer gegenständlichen Ordnung nach Gesetzen umgeschaffen wird. Dieser Begriff der Erkenntnis, der sich somit als der gemeinsame platonisch-kantische und damit als der des Idealismus überhaupt ergibt, ist ein »genetischer« in dem Sinne, daß er dem Denken, das an ein alogisches Material gebunden ist, um aus ihm Gegenstände zu erzeugen, den Charakter einer Leistung aufprägt, welche die Möglichkeit von Erfüllungen von sich ausschließt, also den Charakter einer unendlichen Aufgabe, der nur der unendliche Prozeß der Erkenntnis genugtun kann — unendlich im Sinne der »schlechten« Unendlichkeit des Undsofort, Undsofort . . . .

Und gerade dieser besonderen Wendung gegenüber m u ß , so möchte man denken, der Blick auf Goethe erweiternd wirken. Wie ja auch tatsächlich in dem großen geschichtlichen Gange der deutschen Philosophie von Kant aus das Phänomen Goethe einen neuen Horizont für die Wissenschaftslehre geöffnet hat. Statt des Ausgangspunktes von der mathematischen Naturerkenntnis als der entscheidenden Wissenschaft der vom Verständnis des Lebens im Organismus, im Geschichtlich-Geistigen, im Kunstwerk; die Goethesche Wissenschaft der Morphologie, seine Auffassung der Natur als Organisation, die »wirkend und lebendig aus dem Ganzen in die Teile strebend, wesentlich Spezifikation und Gestaltung« ist. Statt des Gesetzedenkens des »Verstandes«, wie Kant ihn von der »Vernunft« sondern lehrte, ja im Kampfe gegen ihn und sein Verfahren, allgemeine, in sich feststehende mathematische Relationen gegen die »bloße« »sinnliche« Mannigfaltigkeit zu stellen, hier nun das S t r u k t u r- und T y p e n - S e h e n, das in dem Mannigfaltigen die lebendige

Einheit gewahrt, die dasselbe gestaltet; nicht die Beziehung eines allgemeinen Gesetzes zu einer logisch zufälligen Mannigfaltigkeit als das Grundverhältnis, sondern das vom Ganzen und Teil, und statt des unendlichen Prozesses, in den das vereinheitlichende Denken durch die unvollendbare Aufgabe, eine ihm heterogene Mannigfaltigkeit zu bewältigen, eingestellt ist, die schwebende — zwischen den Reflexionspolen von Sonderung und Verbindung schwebende — Bewegung der Kontemplation, die so »wie Ausatmen und Einatmen sich zusammen verhalten« »aus dem Ganzen ins Einzelne, aus dem Einzelnen ins Ganze geht« und im Pulsieren des Lebens die Erfüllung der Einheit schaut, in jedem Teil das hindurchgreifende Wesen, »wie Glockenton ernst-freundlich durch die Lüfte wogt«. Die tiefste Tendenz der transzendentalen Logik, »die Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und Denkens zu vergeistigen« (Dilthey), erscheint »aufgehoben« in dem Erschauen von Urphänomenen, Typen, Bildungsgesetzen, die eine Mannigfaltigkeit von Erfahrungen nicht relationsmäßig »bestimmen«, sondern nach ihrer wesenhaften Struktur und Bedeutung »repräsentieren«, dank der Richtung der Vernunft auf die Totalität im Konkreten.

Und das ist es doch, woran man zuerst denkt, wenn man die Namen Plato und Goethe zusammenhört: Totalität im geistigen Verhalten und als dessen Gegenstand. Wie Schiller von Goethe sagte: »Der Dichter ist der wahre Mensch« und Schleiermacher damals Plato als den »philosophischen Künstler« im Zusammenhang seines ganzen Wesens zu begreifen suchte. Im Blick auf die Erweiterung, die der wissenschaftliche Geist im Zuge der Kantischen Bewegung über die mathematische Naturerkenntnis hinaus durch Goethe erfuhr, denkt man an Plato und die Akademie als die Heimat des wissenschaftlichen Geistes in Europa und sucht nach dem Einheitspunkt der beiden an den ewigen Ursprüngen der Wissenschaft aus philosophischem Schauen der Totalität. Mag es dann auch bei der Ablehnung alles Metaphysischen verbleiben: innerhalb der Wissenschaftslehre selber zeichnet sich die Sphäre ab, die nach einer altüberlieferten Lehre der objektiv-idealistischen Metaphysik als die Stufe des intellectus oder der intuitio den Gang von der imaginatio zur ratio krönt. Die Ueberführung der Philosophie aus der metaphysischen Verfassung in die kritische wird ja damit noch nicht vollendet, daß man die Arbeit des 17. Jahrhunderts weiter fortsetzt, an der Stelle, wo in aller ursprünglichen Metaphysik die intuitio stand, die mathematische ratio sich festsetzen zu lassen. Der Blick, daß das »Sein« der Idee sich mittels des modernen Relationsgedankens fassen läßt, führt gewiß in dieser Richtung weiter und wohl noch tiefer als die kon-

kurrierende Lotzesche Bestimmung durch das »Gelten von Wahrheiten«. Aber diese Vertiefung scheint uns aufgewogen zu werden dadurch, daß nun der mathematisch-logische Relationsbegriff eine ganz universale Tragweite gewinnen soll bis in den Grund des Syndesmos der Ideen hinein, unter Ausschluß von allem, was als Gliederung nach der Bedeutsamkeit, nach Sinn und Wert in dem platonischen Ordnungsgedanken mitenthalten ist. Ein Ausschluß, den ja gewiß die zur exakten differentialen Theorie fortschreitende Naturwissenschaft gemacht hat und machen mußte, der deshalb aber noch nicht — von allen historischen Fragen abgesehen — für die Wissenschaftslehre überhaupt verbindlich ist, zumal nachdem das Prinzip, von der Einheit aus die Gliederung zu sehen, sich auf anderen Wissensgebieten erfüllbar gezeigt hat, und die analytische Logik, über die Gesamtheit der Gegenstandsgebiete, auch das der Werte und der Willensgegenstände, sich ausbreitend und in ihnen die Verschiedenheit der sachlichen Grundstrukturen aufweisend, dem Ordnungsgedanken wieder seine ganze differenzierte Weite zurückgewonnen hat. Und anderseits: das gesetzliche Verhältnis, nach welchem aus jenem ursprünglichen »metaphysischen« Totalverhalten der »intuitio« sich die Wissenschaft erhebt — aus der vorsokratischen Metaphysik die Befreiung des selbstgenügsamen theoretischen Verhaltens überhaupt, das Wissenschaft erst ermöglichte; aus Plato die Feststellung der Wissenschaft als strenger Theorie; aus der Renaissance-Metaphysik mit ihrem Platonismus die neue Begründung der exakten mathematischen Naturerkenntnis, und zuletzt aus der dichterisch-philosophisch-religiösen Bewegung der großen deutschen Epoche die Konstitution der Geisteswissenschaften — dieser gesetzliche Prozeß ist durchaus nicht damit zu Ende, daß die Einzelwissenschaften, in feste Bahnen gelenkt und ihrer Methoden sicher, die Nabelschnur zerreißen, die von ihrer Geburt aus der Philosophie Kunde gibt. Es besteht für die nachkantische Lage der Philosophie darum auch nicht die Alternative: entweder Beschränkung auf eine Erkenntnistheorie, die hinter den nunmehr einzig produktiven Einzelwissenschaften hinterherkäme mit der Reflexion, oder Rückfall in die metaphysischen Träume der Vernunft. Nach der Auflösung der konstruktiven Systematik, die wir Goethe ebenso wie dem Positivismus des Auslandes danken, und nach den ebenso siegreichen Negationen Kants, die den Empirismus aus der Philosophie verbannt haben, scheint uns eine der hauptsächlichsten Angelegenheiten eben dies zu sein: das »Sich-Halten ans Gegebene«, diese große moderne Forderung, der positivistischen Mißdeutungen zu entheben und es in der Philosophie durchzuführen als ein S e h e n der grundlegenden

objektiven Sachverhalte, zu denen auch das Dasein des Metaphysischen im Leben gehört. Und auch hierfür dürfte Goethe sich als »der Befreier« darstellen.

Die Verfasserin hat sich diesen Gehalt ihres Themas entgehen lassen. Und zwar, wie uns scheinen will, deshalb, weil sie trotz der Gründlichkeit der Untersuchung, die sie Goethe widmet, sich nicht von ihrem Gegenstande überwältigen läßt, sondern eine These beweisen will. Die These, daß die neukantische Theorie des Wissens, die sich fähig gezeigt hat, der Platonischen Ideenlehre eine mit ihr einstimmige Deutung abzugewinnen, auch das Wesen des Goetheschen Forschens treffe. Diese These hat eine negative und eine positive Spitze. Negativ ist sie darauf gerichtet, Goethes Forscherhaltung vom Empirismus zu sondern. Hier, in der Auflösung des Vorurteils von einem undenkerischen Goethe und der Mißdeutung seines Verfahrens als Einfühlung oder dgl. ist sie siegreich und hat insbesondere gegenüber der Meinung, der Typus bedeute eine konkrete Stammform, leichtes überlegenes Spiel. Denn wie auch die Idee oder das Urphänomen des näheren bestimmt werden, auf alle Fälle kann der negative Sachverhalt nicht verfehlt werden, daß sie jenseits der imaginatio liegen, durch keine empirische Anschauung erfüllbar sind. So kommt die Aufklärung, die Goethe über sein Verfahren durch das berühmte Gespräch mit Schiller gewann, gut heraus. Aber mit dieser Feststellung des anti-empiristischen Charakters Goethescher Naturforschung scheint nun eo ipso das Recht gewonnen, sie als idealistisch in dem Sinne eines reinen Denkens zu charakterisieren, daß sie »ihren wahren ihr aufgegebenen Gegenstand erzeugte als, »Idee«; »nicht mit den Sinnen abzulesen, nur mit der Vernunft zu erzeugen« ist der stereotype Gegensatz, als wäre das eine v o l l s t ä n d i g e Disjunktion (S. 114, nach Kant Prolegomena § 36 u. a). Die verschiedenen Strukturformen des Wissens, die nach der Abkehr von der imaginatio zurückbleiben, und die zu unterscheiden doch gerade im Sinne von Kants größten Entdeckungen liegt, werden nicht auseinandergehalten. Die Verfasserin wehrt sich nur immer wieder gegen das Primitivste, die Existenz der Idee und des Urphänomens analog der der Wahrnehmungsdinge zu fassen. Mit ihrer dinglichen Realität aber fällt nun zugleich und ungeschieden davon ihre G e g e n s t ä n d l i c h k e i t überhaupt. Und das mündet in der positiven Spitze, der eigentlichen These: jener »genetische Erkenntnisbegriff«, der die Ordnung nach Naturgesetzen verflüssigt zu einem Erzeugtwerden derselben durch das Denken, sei der eigentliche Ausdruck für das Wesen auch des Goetheschen Forschens. Die Urphänomene werden als »Denkge-

bilde« angesprochen. Daß die Urphänomene eben Phänomene sind, die — mit Simmel zu reden — »wahrhaft geniale Synthetik«, die diese Begriffsprägung bedeutet, wird sachlich bedeutungslos. »Sinnlichkeit« und »Vernunft«, »obere und niedere Seelenkräfte« gelten nach dem traditionellen, aber eben durch Goethe überwundenen psychologischen Schema als in der Wurzel getrennt; Goethes entgegenstehende Feststellung, daß beides »bei ihm zu entschiedener Einheit ausgebildet« war, gilt als eine Besonderheit von ihm, obwohl er hierin doch nur mit der Unbefangenheit des Genies von sich aussagt, was die Befangenheit in psychologischen Theorien im allgemeinen zu sehen hinderte, und so hören wir Wendungen wie die: daß er »das dank der zusammenschauenden Vernunft erschlossene (!) Gesetz nun auch in Phänomenen . . . versinnlicht sehen wollte«, ja es erscheint schließlich wie eine Beschränkung, daß er »nun einmal der sinnlichen Symbole bedurfte, um sich das Uebersinnliche gegenwärtig zu halten« (S. 27, 66, 72 u. a.). So wird die bahnbrechende Entdeckung, daß man im Phänomenalen verbleibend, ohne Ueberschritt zur kausal erklärenden Theorie, durch »Sachverhalt-Wahrnehmung« (Stumpf) Struktur- und Bildungsgesetze erkennen kann, fortgedeutet. Dabei spielt aber als Komplement zu dem vorgefaßten Begriff einer »bloßen Sinnlichkeit« der Begriff von der Spontaneität sein verführerisches Spiel. Die Spontaneität des Verhaltens in der geistigen Anschauung, das Schöpferische in der Art des Sehens überhaupt, das von der Einheit aus blickend in die Gliederung eindringt, ist ja bei Goethe offensichtlich; und das verführt dazu, die Urphänomene, die ja gewiß, sowenig wie grundlegende Sachstrukturen überhaupt, durch keine Summation von Erfahrungen induktiv gewinnbar sind, aber eben deren Sinn und Wesen in reiner Erfüllung, zu einem Bildlichen gesteigert gegenständlich darstellen, in die Denk-Aktivität aufzulösen — trotz der Goetheschen Rede von »Wesensbegriffen« und von dem aus sich selbst herausgestalteten Leben. So soll für Goethe das geleistet werden, was in der Plato-Interpretation durch die Gegenüberstellung von »Idea« und »Eidos« und die Auszeichnung der »Idea« mit dem »Charakter der Tätigkeit« versucht worden ist. Wie für Plato, »so und nicht anders ist für Goethe die Idee das Schaffen und Erschauen der Einheit, das regulative Prinzip . . . . Wo Idee und Begriff bei Goethe nebeneinanderstehen, geschieht es, um jene als das Vereinigende, als das Zusammenschauen selbst, als die *σύνοψις*, die nicht den Dingen ‚abzusehen' ist, vielmehr hineingeschaut werden muß, dem ‚bloßen' Begriff überzuordnen« (S. 31). Vermittelt wird diese Deutung dadurch, daß der Begriff des Gesetzes als der zentrale unter

den Ausdrücken des Goetheschen Gedankens herausgehoben wird, ohne daß zwischen mathematischem Naturgesetz, Bildungsgesetz und Typus genügend unterschieden würde; sie werden vielmehr alle auf eine Ebene nivelliert. Und wo dann die für die Goethesche Weise oder vielmehr für den ganzen Geistestypus, dem sie angehört, charakteristische Methode hervortritt, den Manifestationen jenes »Urlebendigen, von innen heraus Bildenden« begrifflich durch die contradictio oppositorum oder die Polarität beizukommen, greift als Deutungsmittel die Rede vom funktionalen Denken und seiner unendlichen Aufgabe ein, die doch einem andersartigen Denktypus angehört, dem eben Erfüllungen ewig jenseitig sind. So heißt es z. B. zu der Goetheschen Stelle von dem Typus, der immer nur »gleichsam in Widersprüchen gehascht werden« kann: er sei damit »als Idee anerkannt, als ‚Funktion', als ‚aufgegeben', nicht gegeben, nämlich als Setzung des Denkens zur sukzessiven Bestimmung des Sinnlichen« (S. 44).

Man staunt — und möchte begreifen. Für den wesentlichen Punkt, der hier in Frage steht, — den »Tätigkeitscharakter« der Idee — verschlägt es nichts, ob man von der Spontaneität des Denkens oder, näher an Goethe orientiert, von der künstlerischen Schaffensmacht ausgeht. Es kommt nur auf das Verfahren an, das von der schöpferischen Lebendigkeit des Subjekts und den ihr immanenten Funktionsgesetzen als der ursprünglichen Quelle aller Einheitsbildung ausgeht und sich dann mittels des transzendentalphilosophischen Gedankens den Weg zur gegenständlichen Welt bahnt. Führt man dieses Verfahren zum Verständnis Goethes konsequent durch — wie das Simmel in seinem außerordentlichen Goethe-Buch von der transzendentalen Einstellung aus so durchgreifend bis zur Selbstüberwindung derselben getan hat —, so stellt sich die Sachlage folgendermaßen dar. Man steht zunächst vor dem Tatbestand, daß Goethe, indem er nur das für ihn Echte tat und den inneren Notwendigkeiten seines Sehens sich überließ, in der Natur als ihm antwortende Gegenbilder Urphänomene entdeckte, »Manifestationen der Idee« in den Erscheinungen. Man erklärt diesen Tatbestand kantisch-transzendental daraus, daß Goethes Sehen eben ein schöpferisches war, ein Formen des Gegebenen nach künstlerischen Kategorien, so daß er Urphänomene nur deshalb gewahrte, weil es das Gesetz seines Gewahrens war, die Idee in die Phänomene hineinzulegen — ganz so wie nach Kant objektiver Zusammenhang in der gegenständlichen Welt nur deshalb erfahren wird, weil die Aktivität des Denkens nach den ihm immanenten Funktionsgesetzen die Gegenständlichkeit überhaupt erst aufbaut. Für die Goethesche Gewißheit von der Immanenz

der Idee in den Erscheinungen ergibt sich so: sie ist »nichts Anderes als ein objektivierender Ausdruck für die Produktivität des Künstlers, dessen Anschauen schon ein Gestalten ist« (Simmel, Goethe S. 53). Aber dann findet man sich doch zuletzt — analog wie Kant, als er in der Kritik der Urteilskraft die Spezifikation der Natur als eine »glückliche Tatsache« bezeichnete —, vor dem großen Rest als einer bloßen Tatsächlichkeit: ein Wunder ist nunmehr, daß die Gegebenheiten sich der künstlerischen Formung in Goethe so fügen, daß nicht nur ästhetische Bedeutsamkeit in stilisierten Gestalten, sondern gültig erkanntes Wesen der Erscheinungen sich auftut. Und um nicht vor dem (selbsterzeugten) Wunder Halt zu machen, muß man schließlich doch auf eine übergreifende Einheit rekurrieren, aus der gleichermaßen die Sachhaltigkeit unserer produktiven Energien und der Sachgehalt des Erlebten entspringen, mag man diese ursprüngliche Einheit nun kritisch-vorsichtig unter der Reflexionsform des Als-Ob als eine geheimnisvolle Teleologie zwischen Denken und Wirklichkeit ansetzen oder sie direkt metaphysisch als die Einheit der Totalität herausstellen — und mündet so bei einem Letzten, das bei Goethe das Erste ist, oder vielmehr der Mittelpunkt ist, daß es »kein Erstes und Letztes gibt«. Und noch ein Schritt nur, und dieses Letzte wird auch als Mittelpunkt genommen, ein Schritt freilich, der eine Umkehrung der ganzen Einstellung bedeutet: denn wenn man von einer Seite ausgeht, so kann man, in derselben Ebene verbleibend, immer nur entweder zu glänzenden Konstruktionen oder zum unbegrenzten Fortgang des Undsoweiter Undsoweiter kommen, nicht aber die Totalität in Sicht bekommen, auf die doch alles ankommt.

So würde also das Unternehmen, das uns hier interessiert: von Kant aus Goethe beizukommen, zur Einstellung in die Einheit als das Ursprüngliche führen müssen, in der jener anfängliche Ausgangspunkt von dem »Erzeugen« der Einheit (sei es im Denken, sei es im künstlerischen Gestalten) als einseitig aufgehoben ist. Für den Vergleich mit Plato griffe nun vor allem die Ausführung der Politeia Seite 508 und 509 über die Idee als das oberste Einheitsprinzip ein; daß ihr nicht nur das Denken die Möglichkeit der Erkenntnis dankt, die ja nach Plato ein Angezogenwerden von der Idee ist, sondern auch, und zwar dem Denken gleichgeordnet und nicht etwa abhängig von ihm, die Gegenstände der Erkenntnis ihren Wahrheitsgehalt und mit diesem ihrem erkenntnismäßigen Wesen zugleich auch ihr Sein (*τὴν ἀληθέιαν — τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν*) danken. Ein Gewinn wäre nebenbei, daß auf die platonische Anamnesis von Goethes Antizipationen aus Licht fiele. Soll dann noch die Rede von dem Tätig-

keitscharakter der Idee festgehalten werden, so hat das einen erfüllbaren Sinn nunmehr nur, wenn damit gekennzeichnet werden soll, daß jenes unerforschliche — ein sachhaltiges Denken ebenso wie eine Gegliedertheit der Denkinhalte ja erst ermöglichende — Eine nicht als »Substanz« sondern als »bewegliches Leben« gilt, also zur Kennzeichnung der Abkehr von der rationalistischen Metaphysik und des genetischen Prinzips in Goethes Monismus. Jene anfängliche Fassung dagegen, die den Tätigkeits- oder Prozeß-Charakter der Idee nicht auf das »Urlebendige« bezieht, das »unendlich wirksam und unerforschlich« in der Gliederung der Individualitätenfülle sich darstellt, sondern auf das Erkennen, als ob dieses im *συνορᾶν εἰς μίανειvα ἰδέαν* Einheit und Gliederung überhaupt erst schüfe und nicht vielmehr bloß ins klare Bewußtsein erhöbe, muß sich auflösen; und zwar, von allen Schwierigkeiten solcher Plato- und Goethe-Interpretation abgesehen, auch »systematisch« sich lösen, d. h. den Anspruch aufgeben, mehr zu sein als der Ausdruck einer ganz bestimmten Bewußtseinsstellung, die nicht für sich allein steht. Denn jene Umkehr zum Ausgang von der Totalität hat auch einen erkenntnistheoretischen Ertrag und kommt dabei mit der metaphysikfreien logischen Analyse eben in dem Punkte zusammen, daß die Spontaneität im theoretischen Verhalten unseres Lebens zur Welt aus der schöpferischen Rolle des Formens und Gestaltens in die bescheidenere Stellung der Aktivität von Auffassungsorganen rückt, die sich beim »Gewahrwerden der wesentlichen Form« bis zur Produktivität steigert. Und wenn schließlich die Furcht, in überwundene Metaphysik zurückzufallen, das »von der Einheit Ausgehen« verdächtig macht, so steht dem eben, durch sein Dasein beweisend, Goethe, der Antimetaphysiker (Metaphysik in dem traditionellen Sinne als Vernunftwissenschaft: »den Weltzusammenhang in einen Begriffszusammenhang auflösen«) entgegen und zeigt, daß nach der Auflösung der Illusion, das Eine an und für sich zu fassen und als absoluten Deduktionspunkt zu benützen, ein wissenschaftlich tragfähiges Verfahren zurückbleibt, das in dem konkreten Stoff arbeitend in jedem besonderen Behandelten die Einstellung in die Totalität verwirklicht — spinozistisch zu reden: die Richtung auf das quod aeque in parte et in toto, auf das singulare aeternum. Ein Verfahren, das dem Genie selbstverständlich ist, aber deshalb nicht an Genialität gebunden ist, sondern nur an eine unablässige innere Anschauung, die immer neu aufs Ganze geht und dem Intellekt nicht erlaubt, aus dem Leben im Konkreten abzusinken zu freiem Lauf über einen Teil des Mannigfaltigen hin mit nur ein mal erarbeiteten und dann fertigen Begriffen. Ein Verfahren endlich, das bei jedem besondern Lebensgebiet, auf

dem es erfüllbar ist, wohl für den weiteren Fortschritt der Erkenntnis Raum läßt, aber nicht deshalb, weil die Erkenntnis ein Streben nach einem ewig Unerreichbaren wäre, sondern weil auch da, wo man mit Wesensbegriffen in die Einheit eines Mannigfaltigen eindringt, wie bei »jedem Geistigen, das man sieht und zu zeigen versucht« (Wilamowitz), das erfüllte Sehen des Wesenhaften nicht ausschließt, daß er noch tiefer dringende Erfüllungen finde — wie Goethe angesichts eines entdeckten Typus erklärt: »daß wir hierbei nicht bloß hypothetisch verfahren, sind wir durch die Natur des Geschäftes versichert«.

Dieser fundamentale Unterschied von Relationsbestimmungen und Wesensbegriffen, der Gegenständlichkeit als unendlicher Aufgabe und als Erfüllungs-Synthese ist in der Abhandlung gänzlich verwischt. Bei ihrem Unternehmen, Goethes Wissenschaft mit den Mitteln Kants zu umfassen, bleibt sie auf halbem Wege stehen. Ihr allgemeinstes, fruchtbares Absehen ging darauf, Goethes Forschungsweise als nichts Vereinzeltes, bloß aus seiner singulären genialen Natur Entspringendes gelten zu lassen, sondern an den zugehörigen logischen Ort in der Wissenschaftslehre zu stellen. So konnte sie in rechter Richtung vermeiden, das künstlerische Moment in Goethes Naturbegreifen zum Wesen des ganzen Verhaltens zu machen; denn eine kaum haltbare Vereinzelung der »Idee Goethes« ist es doch wohl auch, wenn man sein Gewahren von Urphänomenen aus der spezifisch künstlerischen Einstellung seines Sehens erklärt — wie denn auch Simmel, dessen Goethe-Darstellung auf diese Kategorie des Künstlertums gebaut ist, zum Schluß hinter diese Sachkategorie zurückgeht auf das »Allgemein-Menschliche«, das in typischer Wesensvollendung durch Goethes totales Verhalten zur Welt zum Ereignis wurde. Aber diese ihre richtige Intention hat die Verfasserin nur so durchzuführen vermocht, daß sie Goethes Eigenwesen in eine heterogene Denkfigur hineinspannt, die ihr zu sehr als der einzig mögliche Begriff von Wissenschaft überhaupt gilt.

Hiervon ist dann nur eine Folge, was uns zuerst auffiel: daß das Moment der Anschauung, das für das kontemplative Verhalten wesentlich ist — sie ist ja mit dem Denken nicht bloß verknüpft, sondern mit ihm eins — zu einer subjektiv psychologischen Rolle herabgedrückt wird, so daß sogar mit der physiologischen Organisation Goethes als eines Visualisten gearbeitet wird; eine böse Konsequenz, die aber unvermeidlich und auch von allgemeinerer Bedeutung ist. Denn die Entfremdung des Lebens von sich selber, die in der Annahme einer ursprünglichen »bloßen« Sinnlichkeit liegt (wie schon Fichte, gleich nach Kant, gesehen hat) und die den Logiker dazu zwingt, den ganzen Rest von Faktizität als Material an die naturwissenschaftliche Psycho-

logie abzugeben, rächt sicht regelmäßig damit, daß nun naturwissenschaftliche Kategorien auch da eintreten, wo die Fakta ihren eigenen Sachgehalt kundtun sollten. Eine weitere Folge ist: da innerhalb jenes methodisierten Begriffs von der Wissenschaft für das Genie, das mehr sieht als andere, kein logischer, sondern nur ein zufälliger Ort offen ist, wird unerfindlich, daß Goethe als Bedingung hinstellen konnte, daß man imstande sei mit dem Komplex von Geisteskräften, den man Genie zu nennen pflegt, der aber oft sehr zweideutige Wirkungen hervorbringt, dem gewissen unzweideutigen Genie der hervorbringenden Natur entgegenzudringen. Davon zu schweigen, daß die Frage nach einer Einheit von Gesetz und Sinn oder Wert, wie sie in dem obersten Ordnungsprinzip Platos enthalten ist und dem Goetheschen Sehen neu erreichbar schien, außer dem Horizont bleibt ebenso wie der Bezug der Ideenlehre zu der platonischen Konzeption der Welt als eines Kosmos, einer Konzeption, von der sich die mathematische Naturerkenntnis fortschreitend abgelöst hat bis zur Fremdheit, während sie dem Goetheschen Naturbegreifen nahe blieb.

So zeigt die Abhandlung bestimmte Schranken des Begriffs-Werkzeugs, mit dem sie arbeitet. Es liegt ihrer Deutung des Goetheschen Gedankens eine richtige Intention zugrunde. Sie fahndet nach der Einheit, die in Goethe erfüllt ist, der Einheit zwischen der produktiven Lebendigkeit des Geistes und dem objektiven Wesen jenes »Urlebendigen, von innen heraus bildenden«. Aber der Ort, wo die Einheit entspringt, scheint uns nicht getroffen zu sein.

Schließlich fragt man noch, wie eine solche Deutung bis in das Einzelne hinein, an dem sie sich doch brechen mußte, durchführbar war, bei der Gewissenhaftigkeit, mit der die Stellen aus Goethe zusammengebracht sind, und die nicht dem geschlossenen Gedankengang geopfert wurde. Die Polarität der Ausdrücke für einen identischen Sachverhalt, die für Goethe wie für den Pantheismus überhaupt (man denke nur an den Stil Heraklits) charakteristisch ist, ermöglicht das. Sie wird für eine Laxheit des Ausdrucks genommen, und nun geht es regelmäßig von dem aus Goethe geläufigen sachlichen Sinn der Begriffe wie Typus, Prozeß, Versalität, Tätigkeit genetisch usf. mit einer schnellen Wendung hinüber zu dem Reflexionssinn derselben, der als der *ἀκριβής λόγος* gilt. Man muß daher behutsam bei der Lektüre aufpassen, um sich nicht plötzlich unverhofft auf einem anderen Boden zu finden, als den man glaubte betreten zu haben. Die Arbeit ist sehr gut geschrieben, eindringlich mit einem verhaltenen apologetischen Eifer, so daß man beinahe überzeugt werden könnte.

Marburg, im Juni 1914. Georg Misch.

Ueber die Erkennbarkeit des Apriorischen.

Von

Nicolai Hartmann (Marburg).

I.

Von allen philosophischen Richtungen haben sich seit jeher der Rationalismus und der Idealismus am meisten mit dem Apriorischen beschäftigt. Beide verfolgen die Tendenz, alle wesentlichen Aufschlüsse über das Sein in der Erkenntnis zu suchen; sie postulieren dazu eine autonome, spontane, nur aus sich selbst schöpfende Erkenntnisquelle, als Trägerin des a priori. Ob man diese als Vernunft, Verstand, Anschauung oder sonstwie bezeichnet, ändert am Apriorismus nichts mehr; genau so wenig, als der Unterschied von menschlicher individueller Erkenntnis und »Erkenntnis überhaupt« (intellectus infinitus) etwas daran ändert.

Die philosophische Forschung nach dem a priori ist bis auf den heutigen Tag fast vollständig gedeckt durch die Geschichte von Rationalismus und Idealismus. Die bedeutendsten Fassungen des a priori, die wichtigsten Fragen, die man an das a priori stellte, tragen den Stempel dieser Richtung. Mit Recht war es der Stolz der großen Rationalisten und Idealisten, Verkünder und Pfleger des a priori zu sein: im Apriorismus hat immer die sachliche Rechtfertigung ihres Standpunktes gelegen. Dennoch haben die verdienstvollen Forscher des a priori diesen Zusammenhang nicht immer erfaßt; meist erblickten sie umgekehrt die Rechtfertigung des Apriorismus im rationalistischen oder idealistischen Standpunkt. Sie übertrugen die Einseitigkeit des eigenen Standpunktes auf das philosophische Gemeingut, das sie verwalteten, und das sie freilich gerade dank ihrer Einseitigkeit klarer als andere zu sehen vermochten.

Solche Einengung und Wertverkennung des in der Einseitigkeit Entdeckten ist in der Geschichte der Philosohpie eine allgemeine

Erscheinung. Aber nicht immer ist sie von gleicher Folgenschwere wie beim a priori. Es hat sich mit ihm das Vorurteil verbunden, als handle es sich lediglich um »Erkenntnis a priori«. Sein Gegensatz muß dann das Empirische sein, weil dieses »Erkenntnis a posteriori« ist. Die Prinzipien (Formen, Gesetze, Wesenheiten, Kategorien), zu deren Charakteristik in erster Linie das a priori dient, werden dann als »reine Erkenntnisse« bezeichnet, d. h. als das, was in sich selbst einsichtig ist, während alles übrige nur durch diese eingesehen wird. Eine unmittelbare Folge davon ist dann das bekannte idealistische Verfahren, die Prinzipien ohne weiteres mit Benennungen von Erkenntnisgebilden zu versehen, sie als »reine Verstandesbegriffe«, Anschauungen, Urteile, Sätze, Grundsätze, Denkgesetze zu bezeichnen — statt in ihnen einfach ihren spezifischen Inhalt für sich selbst einstehen zu lassen.

Daß man bei dieser Auffassung nicht die Frage der Erkennbarkeit des Apriorischen stellen kann, ist einleuchtend. Sie kann nicht aufkommen, weil das Erkanntsein des a priori gar nicht in Frage steht. Wenn es nichts anderes als Erkenntnis ist, so gehört es zu seinem Wesen, erkannt zu sein. Dennoch melden sich Bedenken gegen diese Auffassung schon bei sehr einfachen Ueberlegungen. Der Zweifel entsteht mitten im Lager des Rationalismus.

Descartes hatte noch seine höchsten Erkenntnisprinzipien, die »Einfachen« (simplices)), als das am leichtesten Erkennbare, das der Erkenntnis unmittelbar Erfaßbare, verstanden, dahin deuten Ausdrücke wie »per se notae«, »cognitu prius«, »ideae innatae«. Nichts wird »leichter und evidenter erfaßt«, als der Intellekt selbst [1]). Andererseits lehrte gerade er, daß die Erkenntnis nicht anders als auf dem Umwege allseitiger Analysis ihre eigenen Prinzipien erfaßt. Daß hier eine Unstimmigkeit steckt, liegt auf der Hand. Entweder die Analysis ist überflüssig, oder die Intuition hat nicht den Sinn unmittelbaren Erkanntseins der simplices. Die schillernde Zweideutigkeit der idea innata und die ganze lange Geschichte der an sie geknüpften Polemik hat hier ihren Grund. — In dieser Frage ist Leibniz durchaus einen Schritt weiter. Seine Prinzipien, die »ewigen Wahrheiten«, sind schon in aller Erkenntnis, wiewohl meist unerkannt, enthalten — sowohl in der verworrenen, als in der klaren. Ihre Funktion in der Erkenntnis ist unabhängig davon, ob sie selbst erkannt werden oder nicht. Das Erkanntsein ist dem a priori hier nicht mehr wesentlich. Es ist nicht mehr »Erkenntnis a priori«,

---

1) Die einschlägigen Descartesstellen finden sich umfassend zusammengestellt bei H. Heimsoeth, die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibnitz, 1. Hälfte Gießen 1912, S. 48, 98 und 103.

sondern das in aller Erkenntnis »a priori Feststehende«, das Bestehen oder Funktionieren verborgener Prinzipien in der Gegenstandserkenntnis.

Das a priori, von dem hier die Rede sein soll, ist lediglich im letzteren Sinne zu verstehen. Es ist die überempirische Instanz sowohl der Erkenntnis als auch ihres Gegenstandes, die vollkommen unabhängig davon ist, ob sie ihrerseits erkannt wird oder nicht, ja ob sie überhaupt erkannt werden kann, die aber in aller Empirie bereits vorliegt und jeden Schritt der Erkenntnis mit bedingt. Viele Erkenntnistheoretiker haben diesen Sinn des a priori erkannt und in den Vordergrund gerückt, allen voran wohl Kant in der berühmten Formel der »Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung«. Aber es kann nicht gesagt werden, daß einer von ihnen diese Bedeutung rein für sich herausgearbeitet und vor Vermischung mit der anderen bewahrt hätte. Die vom Rationalismus herkommende Entdeckungsgeschichte des a priori wirkt hier überall nach und hindert die begriffliche Scheidung der zwei durchaus verschiedenen Sachen.

Alle Erkenntnisbenennungen, die man dem a priori gegeben hat, sind demnach im Grunde falsch. Es ist weder reine Erkenntnis, noch Intuition, noch Verstandesbegriff, oder gar Urteil, Satz und dergleichen mehr. Wohl aber nimmt es die Form reiner, in sich evidenter Erkenntnis an, sofern überhaupt es erkannt wird; ebenso wird es als Intuition erschaut, als Urteil ausgesagt, als Begriff, Grundsatz oder Gesetz zu eindeutiger Bestimmung gebracht — sofern nämlich es überhaupt erschaut, ausgesagt, definiert wird. Wir kennen und erfassen das a priori freilich immer nur in gewissen Erkenntnisformen wie überhaupt wir alles nur in Erkenntnisformen »erkennen«, was ja ein tautologischer Satz ist. Aber so wenig dem Gegenstande als solchem überhaupt diese Erkenntnisformen zukommen, so wenig kommen sie auch dem a priori, wie es ist, zu. Der Umstand, daß alle Erkenntnis an ihre eigenen Formen gebunden bleibt, kann sie natürlich nicht hindern, ihn als natürliche, gegebene Sachlage zu durchschauen und gerade an ihm einzusehen, daß diese Formen eben nur ihr, der Erkenntnis, nicht aber ihrem Gegenstande eigentümlich sind — mag dieser nun ein Ding oder ein ideeller Wesenszug sein.

Unter diesem Aspekt hat die Frage der Erkennbarkeit einen ganz exakten Sinn. Sie geht von der Tatsache aus, daß das a priori im allgemeinen unerkannt bleibt, ja um so unerkannter, je mehr und je selbstverständlicher es in allem Erkennen vorausgesetzt ist. Diese Tatsache liegt ganz offen zutage, sobald man sie sich einmal zum Bewußtsein gebracht hat. Naive Erkenntnis geht auf ihren Gegen-

stand, meist äußere dingliche Objekte. Sie kennt sich selbst nur in ihren Resultaten, den objektiven Inhalten. Ihre Funktion, ihre inneren Grundlagen, kennt sie nicht; sie sind ihr verborgen. Das Vorhandensein dieser inneren Grundlagen würde ihr auch ewig verborgen bleiben, wenn nicht die Philosophie die Frage nach ihnen stellte. Erst hierdurch wird die natürliche Richtung der Erkenntnis auf ihr Objekt unterbrochen uud gegen ihren Ursprung zurückgebogen, gleichsam in sich selbst reflektiert. Und nun bedarf es einer eigenartigen, von unendlichen Schwierigkeiten bedrohten Methode, um diesen künstlichen Rücklauf der Erkenntnis gegen sich selbst durchzuführen. Es ist der Weg der Erkenntnistheorie, deren lange, wechselvolle Geschichte ein sprechendes Zeugnis davon ablegt, wie sehr der natürlichen Objekterkenntnis gegenüber alles Erkennen von Prinzipien und Bedingungen sekundär und abhängig ist. Das widerspricht nicht dem Grundverhältnis, nach welchen Prinzipien und Bedingungen doch eben das Primäre sind. Sie sind primär vorhanden in der Erkenntnis — darin besteht ihre Apriorität — nicht aber primär erkannt. Die ratio cognoscendi läuft der ratio essendi, der Erkenntnisweg läuft der Richtung der sachlichen Abhängigkeit genau entgegen, indem er gleichsam die von ihr hinterlassenen Spuren rückwärts verfolgt. Auf diesem Wege wird nichts erdacht noch erfunden, es wird nur entdeckt, aufgelesen und untersucht, was vorhanden, aber verborgen war. Der Beispiele für diese Sachlage sind unzählig viele. Es genügt, an die Sätze der formalen Logik zu denken, die alles urteilende und schließende Denken beherrschen und dabei doch erst relativ spät entdeckt worden sind, ja die noch heute den meisten unbekannt sind, ohne daß sich deswegen ihr Denken weniger nach ihnen richtete. Man behauptet vielleicht nicht zuviel, wenn man den Satz wagt, daß es im allgemeinen sogar zum Wesen des Erkenntnisapriori gehört, unerkannt zu funktionieren — sogar im Bewußtsein des Philosophen, der um sein Vorhandensein und Funktionieren weiß. Denn um dieses Wissen für den Spezialfall zu aktualisieren, d. h. um die im allgemeinen erkannte apriorische Funktion in einer gelegentlichen Gegenstandserkenntnis wiederzuerkennen, bedarf es immer noch eines zweiten, reflexiven Erkenntnisweges, der sich gegen den ersteren deutlich als etwas anderes, sekundäres abhebt.

Aber nicht darauf kommt es hier an, wie weit das a priori erkannt oder unerkannt ist — das bildet bloß die Vorfrage —, sondern auf die weit schwierigere Frage, wie weit es »erkennbar« oder »unerkennbar« ist. Niemand wird von tatsächlicher Unerkanntheit unmittelbar auf Unerkennbarkeit schließen. Die Tatsache einer

gewissen Erkennbarkeit liegt ja bereits im Faktum der Logik und Erkenntnistheorie, sowie überhaupt in der Erscheinung des philosophischen Apriorismus zutage — ganz zu geschweigen vom Faktum der Mathematik, der exakten Naturwissenschaften, gewisser Zweige der Rechts- und Sozialwissenschaft u. a. m.; man müßte denn schon den Apriorismus aller dieser Wissenschaften für von Hause aus verfehlt erklären, — eine Skepsis, deren Widerlegung oft genug mit Erfolg geführt worden ist, um hier übergangen zu werden. Aber es fragt sich, was folgt aus dieser Tatsache des wissenschaftlichen Apriorismus, selbst wenn man sie im denkbar breitesten Sinne anerkennt? Wohl nicht mehr, als in ihr selbst enthalten ist: eine Erkennbarkeit des Apriorischen, die nur genau so weit als seine jeweilige Erkanntheit geht. Und wie weit geht diese? Meist reicht sie nicht wesentlich über das nackte Aufzeigen des a priori hinaus; sein Vorhandensein läßt sich einsehen, seine nähere Beschaffenheit bleibt mehr oder weniger verborgen; und es gibt Fälle, in denen sie sich ganz der Einsicht entzieht. Als Beispiel kann hier jeder formallogische Grundsatz, jede der kantischen Kategorien, jeder ethische Wert dienen — sofern er nur ein erster, unabhängiger und unableitbarer ist. Der Nachweis dafür kann sich natürlich nur an der genaueren Untersuchung typischer Beispiele ergeben, was unsere Aufgabe weiter unten sein wird.

Dagegen ist es charakteristisch, wie die großen Erkenntnistheoretiker alle von der rationalen Erkanntheit ihrer Aprioritäten überzeugt sind. Schon daß meist eine beschränkte Anzahl von Kategorien das System der Prinzipien ausmachen soll, ist verräterisch. Aber auch abgesehen davon, — selten begegnen wir einem Wort, das von der großen Schwierigkeit, die Prinzipien in sich selbst richtig zu erkennen, spräche, während der Sache nach die Schriften eben dieser Denker beredtes Zeugnis von ihr ablegen, ja zum großen Teil in dem unvermeidlichen, unausgesetzten Ringen mit dieser Schwierigkeit sich erschöpfen. Geschweige denn, daß der Zweifel an der Erkennbarkeit irgendwo deutliche Gestalt annähme.

Diese beiden Vorurteile — das von der begrenzten Anzahl der Aprioritäten und das von ihrer restlosen Erkennbarkeit — bilden im Grunde nur die Kehrseiten des einen fundamentalen rationalistischen Dogmas: es könne nichts geben, zu dessen Wesen nicht notwendig die Erkennbarkeit gehörte, das also nicht notwendig einsichtig werden müßte, sobald man den Blick richtig darauf einstellte. Es liegt in der Natur des menschlichen Geistes, daß gerade ein solches Dogma ihn daran hindert, Probleme zu stellen, die über den Kreis des Erkennbaren hinausweisen. Unwillkürlich bleibt er

vor den Grenzen seiner Tragweite stehen und hält sie für die absoluten Grenzen möglichen Seins. Und wo ihn der Zusammenhang der Tatsachen vor Probleme stellt, die gar zu sichtbar über diese Grenzen hinausführen, da mißtraut er dann nicht der Grenze, sondern dem Problem und ist geneigt, es für eine falsch gestellte Frage zu halten. Wie sehr die beiden Kehrseiten dieses Dogmas sich auch in den einzelnen Denkern abstufen mögen, der Sache nach gehören sie zusammen; wie sie denn auch an der gleichen Wurzel entspringen, am Bannkreise der sich selbst absolut nehmenden ratio. Dieser Bannkreis ist es, den die Frage nach der Erkennbarkeit des Apriorischen durchbricht; sie überschreitet ihn an der Hand eben jener Probleme, welche ein in sich geschlossener Rationalismus als »falsche Fragestellung« abweisen mußte.

Daß die Frage nach der Erkennbarkeit des a priori heute in ein anderes Stadium getreten ist, daß sie andere Aktualität hat als noch vor wenigen Jahrzehnten, verdanken wir nicht nur dem Niedergang des alten Rationalismus, — etwa seiner Selbstaufhebung in der Hegelschen Schule —, sondern in erster Linie wohl dem erneuten Aufblühen der Forschung nach dem a priori in unseren Tagen. Die geschichtlichen Ursprünge dieser Wendung mögen verwickelter Natur sein; ihre gegenwärtige Position wird man in zweien der neuesten Richtungen, der Gegenstandstheorie und der Phänomenologie zu erblicken haben. Was diesen zeitgenössischen Apriorismus gegen die älteren Formen unterscheidet, ist vor allem die Loslösung vom einseitigen Intellektualismus. Die alten Rationalisten suchten das a priori immer bloß auf der logischen Seite. Verstand und Vernunft, Denken, Begriff, Urteil, galten als Sitz der Prinzipien; die Wahrnehmung, das Gefühl, das Streben und alle gegenständlichen Gebilde, die ihnen entsprechen, gingen leer aus. Der heutige Apriorismus hat mit diesem Vorurteil gebrochen. Jedes Gegenstandsgebiet findet hier sein besonderes, eigentümliches a priori, der Wahrnehmungsgegenstand so gut wie der Denkgegenstand, Erlebnisakte so gut wie die ganze Sphäre ihrer Gegenstände überhaupt. Damit ist das Gebiet des a priori weit über seine früheren Grenzen hinaus gewachsen, und dem philosophischen Ueberblick eine neue, weitere Perspektive gegeben. Freilich steckt die Erforschung dieses erweiterten Gebiets heute noch in den Anfängen, und vorblickende Schlüsse wären vielleicht verfrüht. Es mag fraglich bleiben, wo nunmehr die Grenzen des Apriorismus zu suchen sind. Es darf auch dahingestellt bleiben, ob alle Aprioritäten, die z. B. von phänomenologischer Seite aufgezeigt werden, wirkliches a priori sind, ob sie alle einander gleichwertig, alle gleich selbständig sind, oder ob hier Abstufungen und

Rangordnungen walten. Fragen dieser Art fallen für unsere Betrachtung von vornherein weg. Die Frage der Erkennbarkeit wird gut tun, sich an den alten unbestrittenen Typen des a priori zu orientieren. Die moderne Gebietserweiterung gibt ihr nur eine viel größere Gewichtigkeit und Aktualität. Denn was sich an den alten philosophischen Prinzipien als Wesenszug des a priori aufzeigen läßt, wird wohl mutatis mutandis auch von allem anderen gelten, was Anspruch auf gleichen Seinswert und gleiche Geltungskraft erhebt.

Freilich ist inmitten dieser Erweiterung das rationalistische Dogma von der prinzipiellen Erkennbarkeit alles Apriorischen, ja alles Seienden, noch durchaus in Kraft; so merkwürdigerweise gerade bei den Phänomenologen, mit deren sonstigen Aufstellungen es keineswegs notwendig zusammenhängt. Die »Anschauung« wird ebenso absolut genommen wie ehemals der Intellekt. Es soll nicht verkannt werden, daß bei der Anschauung die Gefahr nicht ganz die gleiche ist. Immerhin schneidet man sich damit die Frage der Kritik ab, noch ehe sie gestellt ist; und unversehens potenziert man leicht die menschliche Erkenntnis zur absoluten Erkenntnis. Dagegen wäre zu betonen, daß ein schlichtes Festhalten an der »menschlichen Erkenntnis« als solcher hier durchaus geboten ist; das braucht keinen Anthropologismus zu bedeuten, sondern besagt einfach das kritische Stehenbleiben bei dem einzigen uns bekannten, tatsächlich gegebenen Erkenntnistypus, sowie den prinzipiellen Verzicht auf Spekulationen über mögliche höhere Erkenntnistypen. Daß alles erkennbar ist, wenn die Erkenntnismöglichkeiten prinzipiell ins Unbegrenzte steigerbar sind, ist ein identischer Satz und in diesem Sinne natürlich richtig. Aber es ist ein spekulativ nichtssagender Satz, weil diesen Möglichkeiten keine aufweisbaren Erkenntnisphänomene entsprechen.

2.

Das Wissen um Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit ist immer sekundär gegenüber der einfachen Sacherkenntnis. Es kann erst einsetzen, wo diese vorliegt. Es ist ein Resultat der Kritik, und Kritik kann sich nur gegen Vorliegendes richten. So stehen wir bei unserer Frage nach der Erkennbarkeit des a priori vor einer Frage der Kritik.

Nichts ist der Erkenntnistheorie seit Kant geläufiger als Fragen der Kritik. Dennoch enthält die breite Entwicklung der kritischen Philosophie kaum etwas, was unserer Frage entgegenkäme. Kants Kritik war ausschließlich Kritik der Gegenstandserkenntnis, nicht aber der Prinzipienerkenntnis; das hatte damals seine historischen

Gründe. Aber auch der neuere Kritizismus ist dabei stehen geblieben. Man wende nicht ein, Kant und die Kantianer hätten doch gerade Kritik der apriorischen Erkenntnis getrieben. Das heißt die Frage mißverstehen. Apriorische Erkenntnis ist nicht »Erkenntnis des a priori«, sondern zumeist konkrete Gegenstandserkenntnis; und wo wirklich einmal das a priori ihr Gegenstand ist, da ist er das doch nicht weil und sofern sie apriorische Erkenntnis ist. Die Erkenntnis des a priori kann auch Erkenntnis a posteriori sein. So fehlt im Kritizismus die Kritik der Erkenntnis des a priori.

Die Frage der Kritik ist auf allen Gebieten ein Spätprodukt. Man hält anfangs alles für erkennbar, und vielleicht um so mehr, je weniger tatsächlich erkannt ist. Darin begegenen sich die naive Empirie und viele alte metaphysische Richtungen. Auf ihre eigenen Grenzen stößt die Erkenntnis erst bei weiterem Vordringen. Die Antike kennt noch kaum ein Irrationales. Erst bei ihren Spätlingen (Philon, Plotin) tritt es auf, aber nicht in Form eines kritischen Begriffs, auch nicht am Gegenstande allgemein-theoretischer Erkenntnis sondern an der Gottheit. Dieser Gedanke dringt im Mittelalter stärker durch, er scheidet die Mystik gegen die Scholastik, die auch in diesem Punkt rationalistisch bleibt und in Gott den Inbegriff aller positiven Prädikate, das ens realissimum sieht. Den Gipfel irrationalistischer Theologie könnte man in Spinozas Lehre von den unendlichen Attributen Gottes erblicken, von denen nur zwei erkennbar sind.

Erst nach Abschluß dieser Entwicklung und unabhängig von ihr fallen die ersten Streiflichter auf die Irrationalität der Naturgegenstände. Diese haben ja mit Gott das Existenzproblem gemeinsam, sie bedürfen wie er des ontologischen Arguments. Daß ein solches hier von anderer Erkenntnisinstanz aus schließt, ändert an ihm nichts Wesentliches. Nur spielt sich die Forschung nach der Erkennbarkeit hier unter dem Hochdruck wissenschaftlicher Anforderungen ab. Dieser Umstand läßt den Gedanken der Erkenntniskritik reifen.

In Kant haben wir, ungeachtet seines im Grunde rationalistischen Idealismus, eine durchaus kritische Besinnung auf die Irrationalität der Gegenstände. Seine Ideenlehre zeigt den Naturgegenstand in prinzipieller Fernstellung gegen die Erkenntnis. Diese kann die Totalität seiner Bedingungen nicht umspannen und ihn deshalb niemals durchschauen. Die Idee ist nicht nur Regulativ, sondern auch die Bindung der Erkenntnis an ein über sie hinausliegendes transzendentales Objekt, das ihr die unendliche Aufgabe »stellt«. Das Noumenon ist nicht nur die Grenze der Erkenntnis, sondern auch das Bewußtsein, daß über diese Grenze hinaus etwas »ist«, das Ding

an sich. Der Streit der Interpreten hat sich nicht zu Unrecht gerade um diese kantischen Begriffe mit besonderer Hartnäckigkeit gedreht. Sie sind in der Tat schillernd und vieldeutig. Vor allem haben sie von jeher der Durchführung des Idealismus Schwierigkeiten gemacht. Kant ist hier eben dem Problem, und nicht dem vorgefaßten Standpunkt gefolgt. Und, wie so oft in der philosophischen Forschung, durchbrach das Problem die standpunktliche Prägung. Da Kant selbst aber am Idealismus festhielt, so mußte er das Gefundene idealistisch rückdeuten; und so machte er seine eigene große — die eigentlich »kritische« — Entdeckung zweideutig.

Man mag über Kants eigene Haltung in dieser Frage denken, wie man will, nicht entgehen kann einem die eigentümlich kritische Stellung zur Gegenstandserkenntnis. Der Gegenstand ist weder total erkennbar (was dogmatisch), noch total unerkennbar (was skeptisch gedacht wäre), sondern er ist partial erkennbar. Die partiale Irrationalität, die sich hieraus unmittelbar ergibt, paßt aufs genaueste auf die tatsächliche Lage aller wissenschaftlichen Sacherkenntnis: die Grenze der Erkanntheit verschiebt sich von Stufe zu Stufe im Fortschreiten der Einsicht, die Grenze der Erkennbarkeit braucht sich nicht mit ihr zu verschieben; sie liegt in der Regel weit über jene hinaus. Dennoch läßt sie sich in gewissen Fällen annähernd angeben oder doch als vorhanden aufzeigen, — wie Kant sie z. B. am Organismus festhielt. Natürlich läßt sich auch hier immer das Ideal einer totalen Sacherkenntnis konstruieren, und an Versuchen dieser Art hat es niemals gefehlt. Aber die Aufgabe der Kritik wäre es hier gerade, zwischen realisierbarem und illusorisch-spekulativem Ideal zu unterscheiden, dazu reichen freilich solche Wendungen, wie Kants Antithese des diskursiven und intuitiven Verstandes, nicht aus. Daß die kritische Philosophie diese Aufgabe bis heute nicht prinzipiell in Angriff genommen hat, ist die Folge dessen, daß sie die Frage der Kritik nicht an die Erkenntnis des Apriorischen gestellt hat. Nur in dieser Richtung wäre eine Entscheidungsinstanz zu finden gewesen. —

Fragt man angesichts dieser Sachlage nach dem Grunde, warum sich die Kritik so schwer auf die Erkenntnis des Apriorischen einstellt, so wird man sehr weit zurück suchen müssen. Solange die essentia zugleich die Wesenszüge des Seins und den Inhalt des Begriffs bedeutete, der Begriff aber als Vehikel der ratio galt, konnte unmöglich der Verdacht aufkommen, daß im a priori etwas Irrationales sei. Denn das a priori suchte man, wenn überhaupt, so in der Essenz. Dieser Zusammenhang geht auf Aristotoles zurück, dessen *τί ἦν εἶναι* zugleich reales Formprinzip der Dinge (*μορφή*)

und logische Begriffsbestimmung (ὁρισμός) ist. Von allen Bindungen, die der Aristotolismus uns aufgeprägt hat, dürfte diese an sich durchaus willkürliche Identität von Seinsform und Begriff wohl die dauerhafteste gewesen sein. Weder Kant noch der gesamte Kantianismus hat sich von ihr freigemacht. Freilich war es eine Tat, Raum und Zeit diesem Schema zu entreißen; aber die Kategorien blieben Verstandesbegriffe. Und niemand wird bestreiten wollen, daß in der Kritik d. r. V. der Nachdruck auf den letzteren liegt.

Das in der alten essentia steckende a priori hat mancherlei Umbildung erfahren. So ist es nach dem Vorbilde der exakten Wissenschaftsprinzipien als »Gesetz« gefaßt worden. Aber gerade »Gesetz« ist eine typisch rationale Prägung; auch in den Naturwissenschaften gilt die Gesetzesseite der Erscheinungen für das Erkennbare in ihnen — ob immer mit Recht, ist eine andere Frage. Noch größere Tragweite hat die Bestimmung des a priori als Relation. Seit dem großen Aufschwung der Naturwissenschaft besteht in den rationalistischen Systemen die Tendenz, den Inhalt der Prinzipien in Beziehungen aufzulösen. An sich ist nun keineswegs einzusehen, warum es nicht unerkennbare Beziehungen — etwa Abhängigkeiten — geben sollte. Trotzdem fand die Rationalität des Apriorischen auch hieran eine Stütze, insofern wenigstens prinzipiell die Relation der ratio nahesteht, ja ihre am meisten sichtbare Struktur ausmacht. Urteilendes und schließendes Denken, denn um solches handelt es sich hier zumeist, besteht selbstverständlich in Verknüpfungen, hat also relationale Struktur. Woraus man freilich nicht hätte schließen dürfen, daß »nur« die ratio sie hat. Es ist sehr durchsichtig, wieso der Relationalismus eine so starke Stütze des rationalen Apriorismus werden konnte: der Gegensatz zur Relation ist das Substrat, nichts aber widersteht der ratio hartnäckiger als Substrate. Der Relationalismus nun relativiert das Substrat, indem er es »auflöst«, oder doch als prinzipiell auflösbar faßt.

Wenn man bedenkt, daß diese auflösende Grundtendenz fast lückenlos durchgeht, daß sie nahezu allen, wie immer sonst verschiedenen Formen des Apriorismus gemeinsam ist, so begreift man wohl, wie die umgekehrte, an sich vielleicht ebenso berechtigte Tendenz nicht aufkommen konnte. Warum wird das a priori nicht als Materie, als Substanz gefaßt? Die Untersuchung, ob nicht ein substratartiger Restbestand in ihm ist, der dann vielleicht sehr wesentlich sein könnte, sollte doch gerade dem auflösenden Verfahren nahe liegen. Aber man ist eben fasziniert von der Jahrtausende alten Tradition, man ist bis in die Fragestellungen hinein unselbständig und gefesselt. Daß es Materie, wenn überhaupt, so nur a posteriori geben kann,

scheint selbstverständlich, ungeachtet des sichtlichen Dualismus, in den einen das stürzt; daß »apriorische Substrate« ein Ding der Unmöglichkeit sind, scheint nach dem Satz des Widerspruchs evident zu sein, und man merkt nicht, daß nur die absolut genommene Enge der ratio den Widerspruch einführt. Ja man verschließt sich der Einsicht, daß gerade der Relationalismus selbst der Substanzen bedarf und, konsequent verfolgt, auf sie hinausführt. Denn läßt man alles ins Unendliche sich in Relationen auflösen, so langt man beim Relativismus an, der sich bedenklich der Skepsis nähert. Daß hier die Substanzforderung, wenigstens in ihrem Minimum, gerade eine apriorische Notwendigkeit besitzt, läßt sich von jedem beliebigen Standpunkt aus einsehen.

Der Gedanke des Irrationalen ist seit seiner Entdeckung am Gegenstande nicht wieder eingeschlafen. Er ist heute in verschiedenen Richtungen höchst lebendig. Nur sind es wohl am wenigsten die Aprioristen, die ihn pflegen; und wo er bei ihnen auftaucht, da ist er nicht auf das a priori selbst, sondern auf den von ihm abhängigen Gegenstand bezogen. —

Zur terminologischen Verständigung sei hier folgendes hinzugefügt. Die Begriffe ratio, rational, irrational schließen eine Zweideutigkeit ein. Die ratio, sowie ihr Vorbild, der *λόγος*, bedeutet bis in unsere Zeit hinein einerseits »Grund«, andererseits »Vernunft«. Dann heißt »rational« sowohl begründet (notwendig) als erkennbar; »irrational« sowohl zufällig als unerkennbar. Daß diese beiden Bedeutungen nur unter Voraussetzung eines bestimmten Standpunktes — nämlich eines ontologischen Rationalismus — zusammengehen können, liegt auf der Hand. Aber gerade dieser Standpunkt ist es, gegen den sich unsere Untersuchung wendet. Hier ist genaueste Scheidung die erste Vorbedingung. An sich braucht weder das Erkennbare notwendig und begründet, noch das aus Seinsgründen Notwendige erkennbar zu sein. Da man sich nun aus praktischen Gründen für eine von beiden Bedeutungen entscheiden muß, so sei hier für alles Folgende gesagt, daß unter ratio niemals »Grund«, sondern die Sphäre möglicher Erkenntnis verstanden werden soll; desgleichen unter dem Rationalen nicht das Notwendige, sondern das Erkennbare; unter dem Irrationalen nicht das Zufällige, sondern das Unerkennbare. Wie in dieser terminologischen Abgrenzung die tieferen geschichtlichen Zusammenhänge gewahrt bleiben, kann hier nicht gezeigt werden.

3.

Es ist für die ersten Schritte in unserer Frage von höchster Wichtigkeit, alle vorgefaßte standpunktliche Einstellung abzuwehren. Schon die Fassung des a priori selbst bereitet die größten Schwierigkeiten. Man kann sie schwerlich vor der Behandlung der Erkennbarkeitsfrage in Angriff nehmen. Hier genügt nicht mehr die zu Anfang berührte Unterscheidung zwischen »Erkenntnis a priori« und dem »a priori der Erkenntnis«. Denn erstens ist diese Unterscheidung ja keine Trennung; das a priori kann sehr wohl der apriorischen Erkenntnis zugänglich sein, wenn schon es mit ihr nicht zusammenfällt. Zweitens ist der Ausdruck »a priori der Erkenntnis« viel zu eng gegriffen und involviert die Vorstellung, als handelte es sich um »Funktionen« des Erkennens und nicht vielmehr um Inhaltsmomente. Gewiß muß auch die Erkenntnis als solche ihr a priori haben; aber dieses ist eine cura posterior gegenüber dem a priori des Gegenstandes. So kann denn nicht das »Funktionieren« sein innerster Wesenszug sein. Und drittens kommt es zunächst überhaupt nicht darauf an, was für eine besondere Struktur das a priori hat. Es genügt, sein unvermeidliches Vorhandensein in den von ihm abhängigen Gebilden im Auge zu haben; hierfür sind Ausdrücke wie Bedingung, Constituens, bestehendes oder herrschendes Prinzip wohl noch die objektivsten und vorurteilsfreiesten. Es hat daher auch einen guten Sinn von »seiendem a priori« zu sprechen. Das gilt nicht nur für das besondere a priori des konkreten Seins — einerlei ob man dieses idealistisch oder realistisch verstehen will; es gilt auch für das besondere a priori der Erkenntnis, sowohl der logisch als der psychologisch verstandenen. Auch dieses ist »seiendes a priori«, sofern wenigstens es sich um wirklich »seiende« Erkenntnis in irgend einem angebbaren Sinn der Erkenntnistatsache handelt.

1. Hieraus ergibt sich die erste Konsequenz für unser Problem. Wenn es sich um »seiendes a priori« handelt, wenn sein Wesen nicht darin besteht, Erkenntnis zu sein, sondern ausschließlich darin, überhaupt zu »sein«, nämlich das Wesen von etwas zu sein, — so resultiert unvermeidlich der Satz: es gehört nicht a priori zum Charakter des a priori, erkennbar zu sein.

Dieser Satz ist unabhängig davon, ob man ihn auf apriorische oder aposteriorische Erkenntnis des a priori bezieht. Er gilt in beiden Fällen. Denn im Wesen des a priori liegt weder Erkennbarkeit der einen noch der anderen Art. Dieser Satz stellt selbstverständlich nicht in Abrede, daß es tatsächliche Erkenntnis des a priori gibt.

Es gibt sie zweifellos, und zwar sowohl apriorische als aposteriorische. Der Satz behauptet nur, daß Erkennbarkeit nicht »notwendig« zu seinem Wesen gehört, und daß es folglich sehr wohl unerkennbares a priori geben kann.

Unter »aposteriorischer Erkenntnis des a priori« ist hierbei die rückläufiger Einsicht der Bedingung aus dem Bedingten, des Prinzips aus dem von ihm determinierten Spezialfall zu verstehen. Wie sehr man diese Art Erkenntnis des a priori auch mit apriorischer Erkenntnis verwechselt haben mag, so gewiß ist doch daß sie vom logischen posterius als dem Gegebenen, ausgeht und so im genauen Wortsinn »a posteriori« ist. In sich einfach dagegen ist die apriorische Erkenntnis des a priori; für sie ist von jeher das Bild des Schauens (Anschauung, Intuition, Wesensschau) gebraucht worden. Und das Bild ist unersetzbar, es gibt in einziger Art den Charakter der einfachen Unvermitteltheit, das »auf sich selbst Stehen« der Evidenz wieder.

Wie diese beiden Arten der Erkenntnis des a priori zueinander stehen, läßt sich hier noch nicht übersehen. Soviel ist sicher, keiner von beiden ist mit innerer Notwendigkeit die Macht eigentümlich, das seiende a priori wirklich zu erfassen. Dagegen erhebt sich die andere Frage, ob alles, was diese beiden Erkenntnistypen wirklich erfassen, deswegen auch seiendes a priori ist.

Für den a posteriori aufsteigenden Erkenntnisweg ist es leicht, diese Frage mit nein zu beantworten. Dieser Weg führt vom Abhängigen zu dem, wovon es abhängt; die Abhängigkeit selbst ist Wegweiser. Nichts aber kann dafür einstehen, daß das Gefundene nicht wiederum von einem anderen abhänge. Ein solches mag auf dem gleichen Wege weiter aufwärts wohl erreichbar sein. Doch gibt es hier kein Kriterium des »Ersten«. Die Unfähigkeit, den Rückgang weiter zu verfolgen, bedeutet jedenfalls kein solches.

Schwerer durchschaubar ist die Sachlage bei der Anschauung. Ist alles a priori Einsichtige auch seiendes a priori? Die großen Intuitivisten (Platon, Descartes) bezogen die Intuition ausdrücklich auf die höchsten, von nichts weiter abhängigen Prinzipien. Und tatsächlich erweckt jeder in sich einsichtige Inhalt den Eindruck der Unabhängigkeit. In Wahrheit ist das aber nur die Unabhängigkeit der Einsicht von anderen Einsichten, nicht die ihres objektiven Inhaltes von anderen Inhalten. Dieser kann sehr wohl a priori einsichtig sein, ohne doch erstes prius zu sein. Das einleuchtendste Beispiel dafür hat man an den mathematischen Sätzen; sie sind alle a priori einsichtig und unabhängig von empirischer Gegebenheit, aber sie sind deswegen nicht a priori unabhängig. Sie haben

über sich höhere allgemeinere Sätze, mit denen sie stehen und fallen. Logisch unabhängig und in diesem Sinne reines prius sind hier wie überall nur die ersten und obersten Prinzipien. Da sich apriorische Erkenntnis keineswegs auf diese allein, sondern ganz in gleichem Maße auch auf andere ihnen ähnliche Gebilde erstreckt, so ergibt sich, daß auch die Anschauung nicht immer ein seiendes erstes a priori trifft. Auch sie enthält also kein Kriterium des rechtmäßigen a priori.

Will man ganz genau sein, so muß man freilich hinzufügen, daß das seiende a priori (z. B. Kants Synthesis a priori) auch allen Untersätzen zukommt. Auch diese »enthalten« eben das erste prius, aber doch nur mittelbar und verdeckt, und oft durchaus unerkannt. Das a priori der Prinzipien geht gleichsam durch sie alle hindurch und bleibt in ihnen ungeschwächt; aber je weiter abwärts, um so weniger rein steht es da, um so vermischter ist es mit anderem. Man darf also in gewissem Sinn sagen, daß die apriorische Erkenntnis mathematischer Untersätze immer noch mittelbar Erkenntnis des reinen prius ist; aber es wäre falsch zu behaupten, daß sie »nur« oder wesentlich Erkenntnis des prius sei. Dieses kann auch vollständig im Inhalt des Untersatzes verborgen sein. Ebenso steht es auf allen anderen Gebieten apriorischer Erkenntnis. —

2. Der erste Satz, der sich über die Erkennbarkeit des Apriorischen aufstellen ließ, konstatierte das Fehlen apriorischer Gründe der Erkennbarkeit des a priori. Ins rechte Licht wird er aber erst gestellt, wenn man ihm sein ebenso wichtiges Gegenstück gegenüberstellt: es gibt auch keine apriorischen Gründe der Unerkennbarkeit des a priori. Und, da es sich ja um eigentliche (totale) Unerkennbarkeit gar nicht handelt, sondern nur um partiale, so läßt sich der Satz, in strenger Analogie zum ersten, richtiger so fassen: es gehört nicht a priori zum Charakter des a priori, etwas Unerkennbares zu enthalten.

Dieser Satz läßt sich nicht unmittelbar als Konsequenz am Wesen des a priori aufzeigen. Was nicht notwendig erkennbar ist, braucht deswegen noch nicht notwendig Unerkennbares zu enthalten. Aber es kann doch ein solches enthalten. Wenn man sich den ersten Satz einmal klar gemacht hat und dazu die Tatsache hält, daß ja der Gegenstand, dessen Prinzip das fragliche a priori ist, seinem Wesen nach Irrationalitäten enthält, so ist man geneigt, den zweiten Satz für falsch zu halten. Man schließt: wenn schon der Gegenstand nicht durchweg erkennbar ist, wie können da die Prinzipien restlos erkennbar sein, wo doch sie es sind, die alles am Gegenstande determinieren; wären die Prinzipien ganz durchschaubar,

so müßte es folglich auch der Gegenstand sein. — Dem ist indessen nicht so.

Der Grad der Erkennbarkeit des Gegenstandes hängt nicht vom Grade der Erkennbarkeit der Prinzipien ab. Der extreme Fall wäre sehr wohl denkbar, daß die Gegenstände total erkannt, ihre Prinzipien aber, sowie auch die Prinzipien ihrer Erkenntnis total unerkennbar wären. Umgekehrt ist es auch denkbar, daß auf irgend einem Gebiet die Prinzipien durchschaubar, der zugehörige Gegenstand aber verborgen wäre. Vom ersteren ist etwas in aller naiven Sacherkenntnis; das letztere findet sich auf manchen Gebieten mathematischer Spekulation. Alle Gegenstandserkenntnis ist sicherlich unabhängig vom Wissen um die in ihr steckenden Prinzipien. Um so mehr aber ist sie abhängig vom Verhalten dieser Prinzipien, und zwar nicht von ihrem Verhalten zur Erkenntnis, sondern von ihrem Verhalten zueinander.

Der Punkt, auf den es hier ankommt, ist das Verhältnis zwischen Seinsprinzipien und Erkenntnisprinzipien: sofern die ersteren mit den letzteren zusammenfallen (identisch sind), ist der Gegenstand erkennbar; sofern sie auseinderfallen (verschieden sind), ist der Gegenstand unerkennbar. Dieser Zusammenhang erhellt aus folgendem.

Daß die oberste Bedingung aller Seinserkenntnis in einer Sein und Erkennen zusammenspannenden Identität zu suchen ist, war schon der alten Eleatik bekannt; nur schoß diese weit übers Ziel hinaus, indem sie einfach Sein und Denken identisch setzte. Man kam bald auf die richtige Reduktion der Identitätsthese: nicht auf den ganzen Gegenstand und die ganze Erkenntnis trifft sie zu, sonst müßte der Gegenstand ja total erkannt und der Mensch im Besitze der absoluten Wahrheit sein. Sondern nur auf die Prinzipien trifft sie zu. Am deutlichsten spricht vielleicht Kants oberster Grundsatz von dieser Identität der Prinzipien: »die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung . .« Denn »Bedingung der Möglichkeit« ist der Kantische Ausdruck für das seiende a priori der Prinzipien. Wenn es auch keinem Zweifel unterliegt, daß Kant diesen Satz idealistisch verstand, ja daß er überhaupt nur »eine« Prinzipienreihe, nämlich die der Erkenntnisprinzipien voraussetzte, und folglich die formulierte Identität für ihn nahezu eine Selbstverständlichkeit war, — so ist doch nicht zu verkennen, daß er mit diesem Grundsatz der Sache nach weit über die Enge seines Standpunktes hinausragt, und daß die von ihm proklamierte Identität der Prinzipien durchaus indifferent zum standpunktlichen Gegensatz von

Idealismus und Realismus steht und somit für jede Erkenntnistheorie und jeden beliebigen Standpunkt Geltung behält. Ob der Gegenstand immanent oder transzendent gedacht wird, ändert nichts an der Sachlage, daß er immer nur soweit erkannt werden kann, als seine Prinzipien mit denen der Erkenntnis übereinstimmen. Denn es ist a priori einsichtig, daß ein Prinzip, welches nur am Gegenstande, nicht aber an der Erkenntnis vertreten wäre, sofort einen unerkennbaren Zug des Gegenstandes ausmachen würde.

Bei genauerem Zusehen nun zeigt sich aber, daß auch der Satz von der Identität der Prinzipien nur die Hälfte der Wahrheit ausspricht. Träfe er vollständig zu, d. h. wären alle Gegenstandsprinzipien zugleich Erkenntnisprinzipien, so müßten die Gegenstände — zwar nicht total erkannt — wohl aber total erkennbar sein. Das sind sie nun, soweit sich hier klar sehen läßt, in der Tat nicht. Gerade Kants Ideenlehre zeigte ihre partiale Unerkennbarkeit. Kants oberster Grundsatz befindet sich also in einem sichtbaren Widerspruch zu seiner Ideenlehre. Die Interpreten haben diesen Widerspruch zu überwinden gesucht — meist zugunsten der Grundsätze und auf Kosten des Dinges an sich. Man hätte auch den umgekehrten Weg einschlagen können; man wäre dabei weiter von Kant ab, aber um so fruchtbarer über ihn hinausgekommen.

Wenigstens zwingt die sachliche Verfolgung des Erkenntnisproblems zu diesem Schritt. Ist der Gegenstand nur partial rational, so können auch die Prinzipien des Gegenstandes mit denen der Erkenntnis nur partial identisch sein. Und zwar ist diese »partiale Identität« offenbar eine einseitige ein Uebergewicht der Seinsprinzipien über die Erkenntnisprinzipien, nicht umgekehrt; wie denn die partiale Irrationalität des Gegenstandes eben darin besteht, daß es an ihm Seiten gibt, die so determiniert sind, wie sie die Erkenntnis aus ihren Mitteln eben nicht herzustellen vermag.

Wer den Satz der partialen Identität der Prinzipien als metaphysisch empfindet, der muß auch die Konsequenz ziehen und sich eingestehen, daß eben die Tatsache der Erkenntnis eine metaphysische Tatsache ist. Wie ein Seiendes sich im Erkennen spiegeln kann, wie ein Gegenstand sein Gegenbild, seine Repräsentation im Subjekt haben kann, ohne doch selbst in dieses einzutreten, das dürfte eins der unvermeidlichen ewigen Rätsel bilden, denen man wohl nachgeht, die man aber nicht löst. Der Idealismns der das Rätsel verleugnet, indem er den Gegenstand von vorn herein ins Subjekt (wenn auch ins transzendentale) hineinverlegt, ersetzt es in Wahrheit nur durch ein anderes, ebenso unlösbares: wie das Subjekt den Gegenstand produzieren kann, ohne doch von diesem Produzieren zu

wissen, und wie es ihn hinterher als etwas ihm Fremdes empfinden kann. Der Idealismus ist genau so metaphysisch wie der Realismus. — Der Satz der »partialen Identität der Prinzipien« verzichtet ausdrücklich auf Entscheidung in der Alternative dieser beiden metaphysischen Standpunkte; er hält sich beide offen und ist von keinem abhängig. Er selbst ist eine gänzlich standpunktfremde Prägung. Man kann ihn als das unvermeidliche Minimum an Metaphysik bezeichnen, das im Erkenntnisproblem enthalten ist. Er fügt von sich keine neuen Anschauungen hinzu, er formuliert nur die einzige notwendige Bedingung, die zutreffen muß, wo überhaupt Erkenntnis stattfindet.

Wendet man nun die These der »partialen Identität der Prinzipien« auf die Frage der Erkennbarkeit des a priori an, so könnte man sich versucht sehen, aus ihr unmittelbar auf die partiale Irrationalität der Prinzipien zu schließen. Das wäre aber offenbar falsch. Wie man sie auch wenden mag, es folgt aus ihr immer nur die partiale Irrationalität des Gegenstandes, deren logische Formel sie ist. Die partiale Identität der Prinzipien ist ja vollkommen unabhängig davon, ob und wie weit die Prinzipien erkannt werden. Sie ist oberste Erkenntnisbedingung, erstes Erkenntnisprinzip. Und wie alle Erkenntnisprinzipien funktioniert sie im Verborgenen. Dadurch, daß die in Identität stehenden Seins- und Erkenntnisprinzipien ihrerseits erkannt werden, wird ihrer Identität, d. h. ihrer Erkenntnisleistung am Gegenstande nichts hinzugefügt. Sondern nur das philosophische Wissen um diese Leistung wird dabei gewonnen.

Somit stehen die beiden Thesen über die Prinzipien, die ihrer partialen Identität und die ihrer partialen Rationalität, vollkommen indifferent zu einander. Sie folgen nicht auseinander; sie müssen jede ihre besonderen Gründe haben, und sie haben sie tatsächlich in sehr verschiedenen Seiten des Erkenntnisphänomens.

Daraus folgt, daß aus der partialen Irrationalität der Gegenstände (mit welcher die Fassung der Identitätsthese zusammenhing) noch nicht auf irgendwelche Irrationalität in den Prinzipien geschlossen werden kann. Da aber ein solcher Schluß der einzige Ansatzpunkt wäre, von dem aus sich a priori die Unerkennbarkeit des Apriorischen hätte ergeben können, so bleibt es bei unserem zweiten Satz über die Erkennbarkeit des Apriorischen: es gibt keine apriorischen Gründe dafür, daß das a priori etwas Unerkennbares enthielte.

3. Faßt man nun beide Sätze zusammen, so lassen sie sich kurz so aussprechen: weder Erkennbarkeit noch Unerkennbarkeit gehört a priori zum Charakter des a priori. Das Wesen des Apriori-

schen steht, soweit wenigstens wir es a priori erkennen, überhaupt indifferent zur Erkenntbarkeitsfrage.

Die Grundthese der partialen Irrationalität des a priori, für die wir bereits manche Anzeichen in der Hand haben, läßt sich also nicht allgemein aus apriorischen Gründen dartun. Soll sie sich bewähren, so muß es für sie anderweitige Gründe geben, die zwar der Sphäre des Apriorischen angehören, aber innerhalb ihrer vom Spezialfall, d. h. von besonderen, charakteristischen Typen des a priori, ausgehen. Diese sind aber dem allgemeinen Charakter des Apriorischen gegenüber das logische posterius. In diesem Sinne läßt sich die erforderliche Begründung als Argumentation »a posteriori« bezeichnen.

4.

Was kann man sich auf apriorischem Gebiet von Gründen a posteriori versprechen? Sicherlich keine evident notwendigen Resultate. Wohl aber evident wahrscheinliche Resultate, und möglicherweise solche von sehr hohem Wahrscheinlichkeitsgrade. Der vollen Gewißheit am Einzelfall entspricht immer am Allgemeinen nur die Hypothese. Der unvermeidliche Einschlag des Hypothetischen wird hier niemand befremden. Er hat mit skeptischer Resignation nichts gemein. Ohnehin enthält alles, was sich über seiendes a priori ausmachen läßt, die gleiche Schwierigkeit. Es läßt sich vielleicht kein einziges Prinzip aufzeigen, welches des hypothetischen Einschlages entbehrte. Wie könnte man erwarten, ihn bei der Erkennbarkeitsfrage ausgeschaltet zu finden?

In Wahrheit bildet gerade dieser allgemein hypothetische Zug, den unsere Erkenntnis von Prinzipien zeigt, eins der stärksten Argumente ihrer partialen Irrationalität. Die Hypothese ist ein wissenschaftlicher Versuch, etwas Vorhandenseiendes aber nicht direkt Erkennbares auf indirektem Wege teilweise zu erfassen und mit einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit — je nach dem Grade der Uebereinstimmung mit dem Gegebenen — zu bestimmen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß in aller Prinzipienerkenntnis wenigstens etwas von diesem Verfahren ist; oft aber geht sie ganz in ihm auf. Jedenfalls ist alles Sichtbarmachen des prius aus der Richtung des posterius her »hypothetische Methode.« Wie wäre das möglich, wenn nicht die Prinzipien einen Bruchteil Irrationales enthielten?

Mehrere der erwähnten allgemeinen Erkenntnistatsachen lassen es von vornherein nicht anders erwarten. Die natürliche Richtung der Erkenntnis ist die auf den Gegenstand. Erkenntnis ist immer Erkenntnis »durch Prinzipien«; aber sie muß sich erst künstlich

gegen sich selbst wenden, um Prinzipienerkenntnis zu werden. Von den Erkenntnisprinzipien muß es also wenigstens gelten, daß sie ihrer ganzen Natur nach nicht »Erkenntnis« sind, sondern gerade das, »womit« erkannt wird. Man könnte sie in einem streng umgrenzten Sinn füglich »das Erkennende« nennen, — sie sind es im allerengsten logischen Sinne, in welchem es kein Ich und kein Subjekt, sondern nur die Erkenntnis und ihren Gegenstand gibt. Das aber leuchtet ein, daß es der Natur des Erkennenden widerstrebt, Erkanntes zu sein. Es erkennt nur in der Distanz gegen das Erkannte.

Steht es so mit den Erkenntnisprinzipien, so ist nicht einzusehen, wieso es mit den Seinsprinzipien anders stehen sollte, da uns diese doch in keiner Hinsicht besser zugänglich sind. Sie determinieren nicht nur die erkennbaren, sondern auch die unerkennbaren Seiten des Gegenstandes; darum ist anzunehmen, daß sie noch um einen Grad weniger erkennbar sind als die Erkenntnisprinzipien. Von hier aus versteht man auch erst die Bedeutung der rückläufigen Prinzipienerkenntnis. Sie ist die einfache Konsequenz des allgemeinen Erkenntnisganges vom Bekannten zum Unbekannten. In der Prinzipienerkenntnis ist immer das posterius (der Gegenstand) das Bekannte, und das prius das Unbekannte. Dieser Rückgang nimmt in der bewußten, methodischen Forschung oft recht komplizierte Form an, er wird zum hypothetischen Suchen, Setzen und Kontrollieren an den Tatsachen; er ist dann ein förmlicher »Rückschluß.« [1]) Immer aber ist sein Weg der eines weiteren Hinaufdringens vom relativen zu höherem und absoluterem prius. Das logisch Spätere wird in ihm früher, das logisch Frühere später erfaßt. Die ratio cognoscendi läuft der ratio essendi entgegen; sie klimmt gleichsam an ihr hinauf.

Dasselbe zeigt im großen Stil die Geschichte der Philosophie. Die Kategorienbegriffe haben alle ihre Geschichte, und manche eine sehr verwickelte. Eine begriffliche Fassung löst die andere ab, im allgemeinen wohl mit zunehmender Vertiefung. Diese einander ablösenden Kategorienbegriffe sind Versuche, die Kategorie zu erfassen, aber keiner von ihnen ist die Kategorie selbst — wie die Rationa-

---

1) Unter diesem Titel habe ich seine logische Struktur in dem Artikel »Systematische Methode« (Logos III, 1912, H. 2, S. 128 f.) zu fassen gesucht. Den Ausdruck »Rückschluß« kann ich heute in jener Allgemeinheit nicht halten; die Methode ist nicht auf die relativ seltenen Fälle wirklichen »Schließens« beschränkt, sie findet auch ohne Schluß statt, wo ein Erfassen des prius vom posterius aus vorliegt. Der Charakter des Rückganges bleibt ihr unter allen Umständen. Die Belehrung hierüber verdanke ich den Phänomenologen.

listen aller Zeiten meinten — ja nicht einmal ein adäquater Ausdruck für sie, sondern immer ein unvollständiger oder gar teilweise falscher. Wenn man die unabsehbar lange und mannigfaltige Reihe begrifflicher Prägungen verfolgt, wie sie etwa das Unendliche, die Einheit, der Raum, die Substanz, das Gute u. a. m. erfahren haben, und wenn man dazu erwägt, wie auch unsere heutigen Begriffe dieser Kategorien nicht die geringste Garantie dafür geben, daß sie deren Wesen richtig bestimmen, genau so wenig als jemals eine künftige Begriffsfassung diese Garantie wird geben können, — so begreift man, daß in den Kategorien etwas steckt, was unerkannt ist und bleibt, weil es in seiner Ganzheit unerkennbar ist; etwas, was immer nur approximativ erfaßt wird, im Verhältnis zu dem Begriffsprägungen überhaupt nur den Sinn von Näherungswerten haben, die zwar rechtmäßig und eindeutig auf den intendierten absoluten Wert bezogen sind, ihn aber niemals decken können. Die Prinzipien sind eben in demselben Sinne erkennbar und zugleich unerkennbar, in welchem es auch die Gegenstände sind: sie sind partial rational und partial irrational. Daß die philosophischen Kategorienbegriffe kein vollständiges Fehlgreifen und die Reihen ihrer Abwandlungen kein blindes Herumtappen sind, sondern ein mehr oder weniger straffes Bezogensein auf ein identisches, von allen erstrebtes a priori, dafür bürgt uns der einheitliche, wiewohl oft schwer zu übersehende Entwicklungszusammenhang in ihnen. In ihm dokumentiert sich eben die partiale Rationalität des Prinzips, während die Rastlosigkeit des Fortganges und die Labilität der einzelnen Aufstellungen von der partialen Irrationalität zeugen.

Das gilt selbstverständlich nicht von allen Prinzipien in gleichem Maße. Es gibt offenbar solche, die mehr rational, und solche, die mehr irrational sind. Es mag auch solche geben, die total irrational sind, von deren Vorhandensein wir dann überhaupt nicht wissen; sowie andererseits solche, die total rational sind, die wir also adäquat fassen — sei es begrifflich, sei es anschaulich. Immerhin sind beide Extreme mit Vorsicht aufzunehmen. Gebilde, die total unerkennbar sind, müßten total beziehungslos zum Erkennen und zum erkennbaren Sein dastehen, und es ist fraglich, ob sie dann überhaupt noch ein den anderen vergleichbares Vorhandensein haben. Und ebenso fraglich sind die Fälle totaler Erkennbarkeit. Als Beispiele werden einem hier wohl am ehesten formallogische Prinzipien vorschweben, wie das der Identität und das des Widerspruchs, sowie eine Reihe mathematischer Grundlagen. Von diesen muß daher zuerst gesprochen werden.

Der Satz des Widerspruchs scheint absolut in sich einfach zu

sein. Die Formel »A ist nicht non A« gilt sogar für ein analytisches Urteil. Indessen ist er in dieser Form nicht einmal richtig. Jedes beliebige synthetische Urteil hat die Form »A ist non A«, wobei non A den Sinn eines positiven B gewinnt. Richtig wird der Satz erst, wenn man ihn voller faßt, etwa in der Form des Aristoteles: »dasselbe kann demselben nicht zugleich und in gleicher Hinsicht zukommen und nicht zukommen.« Aber dann ist der Satz nicht mehr einfach. Er setzt eine vierfache Identität voraus, enthält sie in seiner Formel (denn auch in dem »zugleich« steckt eine Identität). Also ist der Satz vom Widerspruch nicht erstes prius, sondern hat den Satz der Identität schon zur Bedingung, ohne die er garnicht besteht. Man wird sich also an diesen halten müssen. — Aber auch abgesehen davon, ist der Satz des Widerspruchs in der breiten Formel wirklich rational, in sich selbst evident? Ist es evident, daß A nicht zugleich B und non B sein kann? Oder ist bloß evident, daß nur unter dieser Voraussetzung eindeutige Urteile, Schlüsse, Erkenntnisse, ja Gegenstände möglich sind? Das letztere trifft zweifellos zu. Ob auch das erstere wahr ist, darf zum mindesten als zweifelhaft gelten. Damit wird freilich nicht der Satz des Widerspruchs selbst zweifelhaft, wohl aber seine viel berufene Rationalität. Man verwechselt nur garzuleicht seine Einsichtigkeit mit der Einsichtigkeit seiner Unentbehrlichkeit (seiner unbedingten Geltung). Dazu kommt die Tatsache, daß weder seine Formulierung noch sein Geltungsbereich eindeutig feststeht. Ist er bloß ein Grundsatz des Denkens und Urteilens, oder alles Erkennens überhaupt: oder gar ein Grundsatz des Seins?

Deutlicher noch wird das am Prinzip der Identität. »A ist A« wäre freilich ein Unikum der Einfachheit. Aber so einfach ist der Satz der Identität nicht. Er besagt durchaus nicht die Selbstverständlichkeit, daß A so ist, wie es ist; sondern behauptet, daß A in der einen Hinsicht (z. B. im Urteil A ist B) immer noch dasselbe ist wie in anderer Hinsicht (etwa im Urteil A ist C), wie verschieden es auch in beiden Fällen erscheinen mag. Bezeichnet man diese Verschiedenheit der Hinsicht mit indices, so lautet das Prinzip der Identität: »A^1 ist dasselbe wie A^2«. Und das ist ein hoch synthetischer Satz. Löst man diesen auf, wie z. B. Antisthenes tat, so ist kein einziges Urteil mehr möglich, sondern nur noch Tautologien, weil jedes B, welches dem A zukäme, es veränderte. Man könnte nicht urteilen »der Mensch ist gut«, sondern nur noch »Mensch ist Mensch« und »gut ist gut«. Ebensowenig kann es ohne Prinzip der Identität einen Schluß geben; der Schluß hängt an der Identität des terminus medius in Ober- und Untersatz. Spaltet sich dieser, so klafft die

quaternio. Und ebenso ist es überall im Reich der Erkenntnis und des Gegenstandes. Der Satz der Identität ist überaus sicher erkennbar aus dem, was er bedingt und leistet, d. h. er ist »a posteriori« erkennbar. Aber ist er auch a priori in sich selbst einsichtig? Niemand wird das von der Formel »A^1 ist A^2« behaupten wollen. Man kann a priori garnicht auf sie kommen. Man steht hier vor einem seienden prius, aber man erkennt es nicht a priori. Wie also könnte man behaupten, daß man das Prinzip der Identität durchschaue, während die innere Notwendigkeit, die ihm eigen sein muß, weil sie von ihm ausgeht, doch unverständlich bleibt?

Daß es ähnlich mit den meisten sogenannten formallogischen Sätzen steht, wäre nicht schwer nachzuweisen. Abgesehen von anderen Schwierigkeiten haftet ihnen allen die Streitfrage an, ob sie Gesetze der Erkenntnis oder der gegenständlichen Abhängigkeit sind.

Als Prototyp rationalen Wissens gilt die Mathematik. Mehr als irgendwo könnte man hier erwarten, rein rationale Prinzipien anzutreffen. Dem ist aber nicht so. Die Mathematik hat sich nie sonderlich um den Wesensgehalt ihrer Prinzipien bekümmert; für ihre Zwecke hat sie das auch nicht nötig. Es genügt ihr, daß ihre Prinzipien bestehen und ihr eindeutig feststehen. Unter dieser Bedingung sind ihre Theoreme, Ableitungen und Rechnungen begründet; darin besteht ihre Rationalität. Diese erstreckt sich also garnicht auf die Prinzipien selbst, sondern nur auf das System ihrer Konsequenzen.

Früh bemächtigte sich die Philosophie dieses Problems. Man sah ein, daß die mathematischen Prinzipien, so wie die Mathematik sie hinstellte, bloß hypothetischen Charakter haben und weiterer Begründung bedürfen. Aber man hat nur erstaunlich wenig hinzuzufügen gewußt. So ist das Wesen des Endlichen und Unendlichen, der Größe, der Menge, der Zahl, desgleichen das Wesen der Axiome bis heute im Grunde unerkannt und rätselhaft. Je tiefer man eindringt, um so unfaßbarer wird das scheinbar Selbstverständliche. Es genügt hier nicht, mit Relationen zu arbeiten, etwa das Wesen der Zahl durch ihre Beziehungen zu verwandten Gebilden negativ zu umreißen; so gibt man wohl richtige Abgrenzungen, aber nicht positive Bestimmungen. Es genügt auch nicht, an Stelle der Zahl die Zahlenreihe zum Prinzip zu machen und die Gesetze dieser Reihe zu entwickeln; die Gesetze einer Sache ersetzen niemals die Sache selbst. So richtig es ist, daß man auf diesem Wege gewisse Seiten der Zahl besser erkennt und sie sogar in gewissen Grenzen beschreiben kann, so bleibt dann doch die Reihenbildung als solche mit ihrem

eigenartigen, unauflösbaren Extensum, mit ihrer ins Unendliche reichenden Durchdringung von Kontinuität und Diskretion ein ebenso unlösbares Rätsel. Man erkennt auch hier nur, »daß« eine Reihe mit den und den Eigenschaften besteht; worin sie eigentlich besteht, was ihr Wesen ist, und warum sie gerade diese und keine anderen Eigenschaften hat, erkennt man auf keine Weise.

Ebenso steht es mit Unendlichkeit und Endlichkeit. Der Mathematiker sträubt sich nicht mit Unrecht gegen die Zumutung, »mit dem Unendlichen zu rechnen«. Der Ausdruck paßt tatsächlich nur sehr ungenau auf das Verfahren der höheren Mathematik. Der Calcül geht zwar von der Voraussetzung des Unendlichen aus, aber dessen Einführung in die Rechnung geschieht immer nur in Form einer ihr beliebig nah gewählten endlichen Größe. So kommen in der sog. Unendlichkeitsrechnung immer nur Vertretungen des Unendlichen vor; ob diese in bewußten und streng überwachten Abweichungen oder in dem für sie eingesetzten Zeichen besteht, ändert an diesem Sachverhalt nichts mehr. Und so ist es nicht nur in der Differenzialrechnung. Dasselbe gilt von allen Operationen mit transzendenten Zahlen, Grenzwerten und ihnen ähnlichen Gebilden. Immer steht für sie entweder das symbolische Zeichen (etwa π oder e) oder die zahlenmäßige Abbreviatur, der Näherungswert. Transzendente Werte bleiben in der Rechnung »potentiell«. Mehr als das Verfahren, mit dem man ihnen beliebig nahekommen kann, läßt sich nicht aufzeigen.

Man könnte glauben, in der Mengenlehre, die es doch ausdrücklich mit dem aktual Unendlichen zu tun hat, einen Schritt weiter zu kommen. Zweifellos hat diese Disziplin in neue Tiefen hineingeleuchtet; und die philosophische Spekulation hat nicht verfehlt ihr die größten Erwartungen entgegenzubringen. Aber prinzipiell hat sich die Sachlage auch hier nicht geändert. Wir wissen vom aktual Unendlichen, daß es sich in einer Reihe von Ordnungen abstuft, von denen wir aber nur die untersten drei annähernd zu bestimmen vermögen; wir wissen, daß sich die Rechnungsgesetze der Endlichkeit mit gewissen Aenderungen auf diese anwenden lassen, und durchschauen so die höchst lehrreiche Tatsache eines weit ausschauenden Zusammenhanges zwischen Unendlichem und Endlichem. Bekannte Zahlengesetze haben sich als Spezialfälle allgemeinerer Gesetze ergeben; und schließlich hat sich der Ausblick auf eine Axiomatik eröffnet, die gewisse Seiten am Wesen der Zahl in ein neues Licht rückt. Nur würde man ganz fehlgehen, wenn man glaubte, daß deswegen auch diese Axiome selbst restlos rational seien. Nicht nur daß sie bloß rückläufig vom posterius aus gefunden und begründet sind; es ist auch fraglich, ob sie überhaupt rein apriorischer Evidenz fähig

sind. Und schließlich fragt es sich, ob denn — selbst wenn sie in sich selbst restlos einsichtig wären — in ihnen auch das eigentliche Wesen dessen, von dem sie handeln, die Menge, deren Gesetze sie bilden, wirklich erschaut werden könnte. Die Gesetze einer Sache sind immer noch nicht die Sache selbst. —

Nach solchen Erfahrungen auf den anerkannt rationalsten Gebieten muß der alte rationalistische Glaube an die totale Erkennbarkeit der apriorischen Prinzipien einer kritischeren Besinnung weichen. Man darf hiernach auf anderen, weniger exakten Gebieten noch ganz anders deutliche Anzeichen der Irrationalität erwarten. Diese sollen im Folgenden an den komplizierteren Prinzipien aufgezeigt werden, die in den großen philosophischen Systemen immer das Zentrum des Interesses gebildet haben, weil an ihnen vorwiegend die Gegenstandserkenntnis und der objektive Gehalt der Wissenschaften hängt. Sie kommen hier schon insofern am meisten in Betracht, als auf sie in erster Linie sich die »partiale Identität der Prinzipien« bezieht.

5.

Der Terminus »Kategorie« enthält eine Zweideutigkeit, die geschichtlich sehr wohl begründet, dem heutigen Stande der Probleme aber ganz fremd ist, und hinter der sich dennoch bis heute Vorurteile verschanzen. Kategorie heißt ursprünglich »Aussage«; und diese subjektive Fassung erhielt sich in einer Zeit, die den alten Prädikamenten längst einen rein objektiven Sinn beilegte. Tatsächlich ist im Laufe der Zeit auf die Kategorien aller objektive Wert, ja alles Unverstandene und Unverständliche geschoben worden, was nur immer von dem Entwicklungsgang sachlicher Probleme an Prinzipien gefordert war. Dadurch ist die »Kategorie« nicht nur objektiv, sondern beinah erkenntnisfremd, d. h. zum seienden, in sich unabhängigen Prinzip geworden.

Diese Entwicklung ist tief gerechtfertigt. Ihre Etappen sind vielleicht der innerste Pulsschlag der großen philosophischen Umwälzungen. Nur steht sie in schroffem Widerspruch zum ursprünglichen Wortsinn der »Kategorie.« Man muß also, wenn man dem Problem der Erkennbarkeit der Kategorien gerecht werden will, diesen Wortsinn endgültig fallen lassen, so sehr das auch den Tendenzen des heute noch in der Kategorienforschung tonangebenden rationalistischen Idealismus widerstreben mag.

Die Kategorien, an denen sich Irrationalität am deutlichsten aufzeigen läßt, sind in erster Linie: Raum, Zeit, Substanz, Relation, Kausalität; daneben auch einfachere Fälle: Einheit, Allgemeinheit,

Individualität, Totalität, Kontinuität. Am meisten ließe sich vielleicht an Möglichkeit und Notwendigkeit lernen, sowie an ihrem gemeinsamen Gegenstück, der Wirklichkeit; doch würden diese eine Abhandlung für sich beanspruchen. Die Kategorien der beiden ersteren Gruppen sollen im Folgenden nicht einzeln behandelt werden, sondern nur die Beispiele für die sechs durchgehenden Züge der Irrationalität liefern.

1. Die meisten Kategorien werden für einfacher gehalten, als sie sind. Und Einfachheit hat immer, wiewohl fälschlich, für ein Zeichen von Rationalität gegolten. Indessen trifft selbst die Einfachheit zumeist nicht zu. Z. B. was könnte einfacher als die Einheit sein. Doch ist sie das nur anderem, noch Komplizierterem gegenüber. Einheit ist nicht Eins, sondern ein in sich Mannigfaltiges. Der Gegenstand, der Begriff, das Urteil, der Sachverhalt sind Typen der Einheit. Sie alle sind in sich gegliedert, sind Zusammenhänge, Synthesen, und oft hochklompexe. Kant bevorzugte den Ausdruck »Synthesis der Einheit«. Alle kategoriale Einheitsleistung ist Synthesis. Von der Synthesis aber ist es bekannt, was für ein Heer von Problemen in ihr steckt. Weder Kant noch ein anderer ist hier darüber hinausgekommen, gewisse Grundtypen der Synthesis anzugeben, durch welche die komplexeren Synthesen zustande kommen. Worin aber die Grundtypen bestehen, und wieso sie in sich notwendig sind, bleibt verborgen.

Einleuchtender ist das an Raum und Zeit — beide im nicht bloß mathematischen, sondern naturphilosophischen Sinne genommen. Wenn man von ihren Unterschieden absieht, so ist ihr innerstes Wesen vielleicht die »Dimension«. Aber was steckt alles in der Dimension an kategorialen Momenten! In ihr sind die meisten mathematischen Charaktere erhalten, und die am meisten irrationalen unter ihnen stehen im Vordergrunde: die extensive und intensive (infinitesimale) Unendlichkeit, absolute Homogeneität, Kontinuität, Diskretion, Totalität; ihre Einzigkeit und die Einigkeit alles dessen, was in ihnen ist, und dabei doch die durchgehende Allgemeinheit der Eigenschaften für alle Stellen und Teile. Keines dieser Momente geht in irgendeiner Erkenntnis restlos auf. Die Anschauung versagt schon in sehr einfachen empirischen Fällen, und das begriffliche Denken umspannt zwar das Ganze, aber nur äußerlich-schematisch, ohne sein innerliches komplexes Wesen zu durchdringen; indem es begreift, vergreift es sich schon am Inhalt und abbreviert alles für das Niveau der ihm eigenen Rationalität; anstelle der Sache tritt die Zeichensprache. Kants Argumente gegen die Begrifflichkeit von Raum und Zeit bestehen zurecht. Nur daß er seine Zuflucht

zur Anschauung nahm, war ein Fehlgriff. Sie sind gegenständliche Prinzipien, die weder in Anschauung, noch in Begriff aufgehen.

Dabei sind hier nur die einfachsten Momente an Raum und Zeit berührt, diejenigen die sie mit anderen, niederen Gebilden teilen; einen Teil von ihnen haben sie z. B. sichtlich mit der Zahlenreihe gemeinsam. Es gibt an ihnen noch tiefere und schwerer zugängliche Momente, besonders wenn man die Unterschiede zwischen Raum und Zeit berücksichtigt. Dahin gehört die vollkommen undurchsichtige und unableitbare Tatsache der Dimensionenzahl, das Senkrechtstehen der Raumdimensionen aufeinander und auf der Zeitdimension, der irreversible Fluß der Zeit mit seiner absoluten Gleichförmigkeit und Parallelität alles Geschehens, die durchgehende Raumstatik und Zeitdynamik und ihre gegenseitige totale Durchdringung im Weltgeschehen, sowie schließlich die besonderen Modi von Raum und Zeit. Man wird gegen das charakteristische Nichtaufgehen dieser Momente in der ratio nicht solche Tatsachen, wie die Mathematisierbarkeit und teilweise wissenschaftliche Formulierbarkeit der raumzeitlichen Verhältnisse, anführen wollen. Denn abgesehen davon, daß diese gerade mit den irrationalsten Momenten der Mathematik operiert, erfaßt man auf diesem Wege doch auch nur die Außenseite der Raum- und Zeitgebilde. Es ist immer leichter, rationale als irrationale Momente aufzuzeigen, einfach weil die ratio ihrer Natur nach auf die ersteren eingestellt ist. So darf man wohl auch die Erscheinung des Mathematicismus in den Naturwissenschaften auffassen. Die Erkenntnis hält sich hier eben an die erkennbarste Seite des Gegebenen; und weil diese schon allein ihr genug zu schaffen macht, um den Blick von anderen Kehrseiten abzulenken, so glaubt sie naiv, in der einen Seite das Ganze erkannt zu haben.

Was von Raum und Zeit gilt, trifft in höherem Maße von komplizierteren Kategorien z. B. Substanz und Kausalität, zu. Das ergibt sich schon daraus, daß sie Raum und Zeit voraussetzen, sie inhaltlich in sich enthalten; genau so wie sie selbst wiederum untergeordnete Inhaltsmomente in noch höheren kategorialen Gebilden ausmachen, etwa in Leben, Entwicklung, Selektion. Wenn man hier die allgemeine Sachlage überschauen will, so dürfte sie sich dahin formulieren lassen, daß in der Regel die höheren Kategorien die niederen als Momente in sich enthalten. Jede komplexe Kategorie baut sich inhaltlich aus einer ganzen Reihe niederer auf, enthält aber immer noch außer ihnen ein neues, spezifisches Element, das seinerseits nicht einfach in der neuen Art der Synthese jener Momente aufgeht, sondern etwas Positives hinzufügt. Dieses Spezifikum ist meist das am schwersten Faßliche an ihr; vielfach entdeckt man es

erst an der Rolle, die es im Aufbau höherer Kategorien spielt. Seine schwierige Erkennbarkeit beruht darauf, daß es nicht durch irgend etwas anderes erfaßt werden kann, weil es in der Reihe der ihm voraufgehenden Kategorien noch nichts ihm Vergleichbares hat. Erfassen aber läßt sich am ehesten noch eines am anderen. An sich mögen die übertragenen Momente genau so sehr irrational sein; sofern aber an ihnen ein anderes erkannt wird (in diesem Falle der strukturelle Aufbau der höheren Kategorie), machen sie den Eindruck des Bekannten, einfach weil dann nicht sie der Erkenntnisgegenstand sind. Ein seiendes prius, das an irgendeiner Stelle der Kategorienreihe auftaucht — wenn auch als untergeordnetes Moment —, erhält sich weiter aufwärts die ganze Reihe hindurch, bald dominierend, bald in den Hintergrund zurücktretend. Und mit ihm erhält sich der ihm eigentümliche ursprüngliche Grad seiner Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit.

Dieses Ineinanderstecken der Kategorien ist ein Kapitel für sich und bedarf besonderer Detailforschungen. Uns geht es nur insoweit an, als es einen Grund der Täuschung über die partiale Irrationalität der Kategorien bildet. Man ist gewohnt, eine Kategorie einfach mit dem, was man an ihr erkennt, zu indentifizieren. Auf diese Weise sieht sie natürlich total rational aus. Demgegenüber ist zu beachten, daß schon der geringste Ansatz zu gewissenhafter Strukturanalyse einen an sämtlichen höheren Kategorien vom Gegenteil überzeugen könnte. In dieser Richtung hat die Logik noch ein weites Arbeitsfeld vor sich.

2. Die Kompliziertheit der Kategorien hätte an und für sich vielleicht nicht viel zu bedeuten, wenn nicht durch sie gerade die irrationalen Momente den Charakter durchgehender unaufgelöster Fermente erhielten. Im Entlangschauen an der Reihe der Kategorien werden diese gleichsam erst sichtbar. Solche kategoriale Fermente haben ihren ersten aufweisbaren Ursprungspunkt oft weit oben unter den einfachsten Aprioritäten, und man hält sie deswegen auch leicht für einfach erkennbar; denn der alte Glaube der Logiker geht dahin, daß etwas um so rationaler ist, je unabhängiger es dasteht. Man verwechselt die Unabhängigkeit des Seins mit der des Erkennens.

Unter diesen irrationalen Fermenten sind vielleicht die sichtbarsten und deswegen als Beispiele geeignetsten der Unendlichkeitscharakter und der Substratcharakter in den Kategorien.

Wie das Unendlichkeitsmoment bereits im Mathematischen einsetzt und von da aus alle apriorischen Gebilde durchzieht, die eine mathematische Seite haben, wie Raum, Zeit, Kausalität, — so

fehlt es denn auch in diesen nicht an unlösbaren Schwierigkeiten und Problemen, die von seiner Irrationalität Zeugnis geben. Unendlichkeitsmomente sind es, die bei Kant zu den bekannten rein apriorischen und eben deswegen unvermeidbaren Antinomien führen. Vergeblich hat man die Rechtmäßigkeit derselben bezweifelt; sie lassen sich ja überhaupt nur von ihren Konsequenzen aus, nicht von der Fragestellung aus, anzweifeln. Ein Zweifel aus der Konsequenz aber ist immer nur ein Zeichen der Ratlosigkeit der Erkenntnis und der Irrationalität der Sache. Mit Recht dagegen hat man Kants Lösung der Antinomien bezweifelt, zu der auf allen Punkten der transzendentale Idealismus den Schlüssel bilden mußte. Diese Lösung — wenn sie überhaupt eine ist — geht dahin, die glücklich aufgedeckte Tatsache der Irrationalität geflissentlich wieder zuzudecken; was besonders auffallend in den mathematischen Antinomien wirkt, wo These und Antithese beide kurzerhand aufgehoben werden. Kritischer ist Kants Haltung in der Kausalantinomie, in der wenigstens die eine Alternative als ein rechtmäßiger Zug des Dinges an sich anerkannt wird. Paralysiert wird diese Wendung nur wieder dadurch, daß dieser noumenale Grundzug hinterher der Vernunft selbst zuerkannt wird, und so die charakteristische Irrationalität des Freiheitsproblems doch nicht durchdringt. Hegels Kritik der kantischen Antinomien macht den Fehler nur noch größer; wie wichtig im übrigen auch seine Fassung der geschlossenen Unendlichkeit sein mag, die prozeßhafte Unendlichkeit wird von ihr nicht aufgehoben, und die Antinomie in ihr nicht gelöst, sondern nur verschleppt, d. h. auf andere Problemreihen abgelenkt. Hegel konnte an seine Lösung nur glauben, weil ihn seine panlogistische Metaphysik stärker zwang als die innere Sachlage des Problems. In einem Punkte freilich wirkte er klärend, nämlich indem er den Sitz der Antinomien nicht in den sekundären Erscheinungsformen des Unendlichen an Raum, Zeit und Kausalität, sondern in dem ihnen allen schon vorausgehenden kategorialen Moment der Unendlichkeit selbst erblickte.

Eine wirkliche Lösung solcher Antinomien wird sich wohl heute niemand mehr versprechen. Es ist auch nicht einzusehen, warum alle Antinomien (und es gibt schwerere als diese) für die ratio lösbar sein sollten; aus der sie ja doch nicht entspringen, sondern der sie wie etwas fremdes, ihr nicht konformes entgegentreten. Die Antinomie an sich braucht deswegen keine ursprüngliche Zwiespältigkeit zu bedeuten; der Widerstreit könnte ja leichtlich bloß dem Aspekt der ratio eigentümlich sein, ja ihrer Unfähigkeit, die Einheit zu erfassen, entspringen. Man darf vielleicht mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, daß in einer höher hinauf liegenden, uns unzugäng-

lichen Sphäre des seienden prius es keine Zwiespältigkeiten gibt, daß dort alles, was wir nur antinomisch sehen können, tatsächlich aufgelöst und zur Einheit gebracht ist. Aber der Erkenntnis braucht es deswegen nicht gegeben zu sein, diese übergelagerte Einheit zu erfassen.

Man würde aber die Tragweite des Unendlichkeitscharakters noch sehr unterschätzen, wenn man ihn auf hochkomplexe Kategorien beschränkt wähnte. Auch die innerste und rationalste Sphäre der Erkenntnis hat an ihm teil. Nichts hat vielleicht für so rational gegolten wie der Begriff. Und doch, der Begriff beansprucht Allgemeinheit zu sein. Seine Merkmale erstrecken sich auf eine Allheit möglicher Fälle, und diese ist immer eine aktuale Unendlichkeit. Ueber wenige Punkte der Logik ist vielleicht so viel disputiert worden wie über diesen. Mit Recht erwehrte sich die Logik der empiristischen Deutungen und entdeckte hinter der Allgemeinheit die Notwendigkeit, der sie die Verantwortung für die Totalität der umspannten Fälle aufbürdete. Damit ist die eigentlich logische Leistung auf ein Moment a priori abgeschoben. Nichts hätte nun näher gelegen als die Frage, ob wir diese seiende Apriorität auch selbst verstehen, oder ob wir bloß unter der Voraussetzung ihres Vorhandenseins den Anspruch der Allgemeinheit verstehen. Man wird diese Frage schwerlich irgendwo prägnant gestellt finden. Statt dessen finden wir mancherlei interessante Bezeichnungen für die hier verborgene apriorische Leistung. Vom Platonischen *συνορᾶν* bis zu Husserls Wesensschau ist man sich einig über die Tatsache einer ganz eigentümlichen und mit nichts anderem vergleichbaren Erkenntnisleistung. Aber vergebens sucht man nach einer Erklärung, was hier eigentlich geschieht. Die Prinzipien, Grundsätze, Voraussetzungen, in denen man den Rechtsgrund der Verallgemeinerung erblickt, sind selbst schon Allgemeinheiten, und als solche genau ebenso unverstanden. Und die Formel »a priori notwendig« der man immer als letzter Instanz begegnet, erklärt ja nichts, sondern spricht dasselbe Rätsel nur mit anderen Worten aus. Das a priori selbst ist eben das Rätsel.

Ebenso wie die Allgemeinheit schließt auch das Individuelle ein Unendliches ein. Raum und Zeit sind nur insofern ein principium individuationis, als sie die erste Bedingung ausmachen. Jedes Individuelle unterscheidet sich aber auch qualitativ von jedem anderen. Die Fülle der Momente dabei ist, exakt genommen, durchaus unendlich; desgleichen ihre Mannigfaltigkeit. Während die Unendlichkeit in der Allgemeinheit eine bloß quantitative, in sich gleichartige war, die gerade über alle Unterschiede hinwegsah, ist die Unendlichkeit in der Individualität eine zugleich qualitative, in sich ungleich-

artige. Sie ist also doppelt irrational. Ein Erfassen könnte hier nicht einmal im Ueberschauen der Totalität liegen, es müßte von Moment zu Moment die Unterschiede und Feinheiten, sowie deren mannigfache Relationen miterfassen. Individualität zählt mit Recht zu den höchsten und komplexesten Kategorien. Man darf hinzufügen, sie zählt zu den irrationalsten. Hier sammelt sich alles Irrationale der einfacheren und tritt in den Vordergrund; während ihr Gegenstück, die Allgemeinheit, gegen sie gesehen, nur ein Minimum an Irrationalität besitzt.

3. Wichtiger, obgleich schwerer sichtbar, als die Unendlichkeit ist der Substratcharakter in den Kategorien. Auch er kommt nicht allen zu, wenigstens nicht allen niederen; und den höheren in sehr verschiedenem Maße. Während das Unendlichkeitsmoment sich gleichmäßig durch Kategorien verschiedener Stufen hinzieht, und vielleicht in den niedersten am reinsten dasteht, nimmt das Substratmoment, je höher hinauf, um so mehr zu und findet seinen charakteristischen Kondensationspunkt in einer relativ komplexen Kategorie, der Substanz.

Dafür macht sich hier das Substratmoment so stark fühlbar, daß um seinetwillen die Substanz oft in prinzipiellen Gegensatz zu allen anderen Kategorien gestellt worden ist, wie sie z. B. bei Aristoteles als Materie dem Reich der Formen gegenüberstand. Das Mittelalter und die Rationalisten der Neuzeit ließen der Substanz einen gewissen Rest von Unerkennbarkeit, wenigstens vom Standpunkt der menschlichen Vernunft; wiewohl man sie hier in sehr anderer Richtung, bald als Gott, bald als Seele (Monade) suchte und in ihr den Ursprung der Erkenntnis erblickte. Seit Kant hat sie ihren Platz in der Reihe der anderen Prinzipien gefunden; sie wird hier alles metaphysischen Beiwerks entkleidet und als eine Grundbedingung der Veränderung, als Beharrung entdeckt. Veränderung ist nicht bloßer Wechsel, das Auftauchen des einen ex nihilo und das Verschwinden des anderen ins nihil; sondern sie ist der Wechsel von Momenten an einem Beharrenden. Nur wo ein solches identisch zugrunde liegt findet sie statt.

Aber damit ist es ausgesprochen: Substanz ist auch nicht einfach das Gesetz der Beharrung, sondern sie ist das Beharrende selbst hinter der Beharrung. Charakteristisch für sie ist es, nicht aufzugehen in den Typus des Gesetzes, der Form, der Relation. Mit ihr ist gerade dasjenige gemeint, »woran« sich Gesetze, Formen und Relationen entfalten. Sie hat mit Recht inmitten aller sonstigen Verirrungen der alten Metaphysik als das letzte Unauflösbare gegolten. Und wenn irgend etwas, so darf wohl dieses als Substrat bezeichnet werden.

Der Substanz braucht deswegen der Gesetzestypus nicht zu fehlen, nur geht sie in ihm nicht auf. Das Beharrungsgesetz ist nur die rationale Außenseite des verborgenen, schwer faßlichen Substratmomentes. Das spiegelt sich deutlich in den Entwicklungen der Naturwissenschaft, die auf diese Kategorie besonders angewiesen ist. Auch sie bleibt nicht stehen beim inhaltsleeren Gesetz der »Erhaltung«, sondern sucht nach dem »Sich-Erhaltenden«, für welches das Gesetz gilt. Und hier sieht man besonders klar, wie tief irrational dieses Gesuchte ist; denn hier lösen sich die verschiedenen Fassungen für das Sich-Erhaltende — Materie, Bewegung, Kraft, Energie — ab, ohne daß das Problem, die apriorische Forderung des Beharrenden dabei verschoben würde. Und ganz abgesehen davon, daß weder heutige noch mögliche spätere Formulierungen in solcher Frage das letzte Wort behalten können, so bleibt ja überhaupt in ihnen allen das Wesen des Gesuchten so gut wie unberührt. Auf die Frage, »was« Bewegung, Kraft, Energie ist, kann offenbar prinzipiell weder positive Wissenschaft noch Philosophie Antwort schaffen. Alle positiven Bestimmungen bleiben Hypothesen, approximative Werte, gegenüber dem Gesuchten.

Es wäre aber falsch, den Substratcharakter nur in der Substanz zu suchen. Die Substanz ist nur der exemplarische Fall für ihn, sein Kondensationspunkt. Auch die Kausalität hat ihn. Diese ist ja auch nicht einfach »Kausalgesetz«, funktionale Abhängigkeit von Ursache und Wirkung. Sie ist »Kausalreihe«, ein im Weltgeschehen von Glied zu Glied gehender, alles verkettender Nexus, der an der Zeitreihe successiv entlangschreitend, diese inhaltlich erfüllt. Kausalität besteht nicht ohne Substanz, sie enthält diese als niederes kategoriales Moment in sich. Sie fügt zu ihr, als dem sich verändernden Beharrenden, den Modus der Determination seiner Veränderung hinzu und ist so mit ihr zusammen ein von Stadium zu Stadium sich selbst determinierendes Geschehen, das als Gesamtgebilde nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt der Naturprozesse ausmacht. Der Substratcharakter verschmilzt hier mit dem Unendlichkeitsmoment. Die Kausalreihe kommt aus der Unendlichkeit der Zeit her und geht in die Unendlichkeit der Zeit fort. Sie wälzt den Nexus durchgehender Dependenz diesen Weg entlang, der bis ins Unendlichkleine der Zeit hinein immer die gleiche allseitige Determination des späteren durch das frühere zeigt. Erkennbar ist daran weder die unendliche Herkunft noch der unendliche Fortgang, sondern bloß ein kleiner endlicher Ausschnitt zwischen beiden; weder die absolut kontinuierliche Geschlossenheit des Nexus von Zeitteil zu Zeitteil — wie klein man den Abstand auch wählen mag —, noch die Totalität und All-

seitigkeit der Determination in ihm. Wir fassen alle Verursachung nur sprunghaft in endlichen Zeitabständen und nur einseitig als Ausschnitt aus dem totalen Ursachenkomplex. Die Rationalität schwebt hier gleichsam als winzige endliche Sphäre inmitten von lauter aktualen und real-substrathaft seienden Unendlichkeiten. Und das alles rein prinzipiell, noch ganz abgesehen vom empirischen Spezialfall, an welchem die Beschränkung der Erkennbarkeit aus anderweitigen Gründen noch weiter gehen kann.

An höheren Kategorien, wie an der Gemeinschaft (Wechselwirkung, System), läßt sich der Substratcharakter in ähnlicher Weise aufzeigen. Wichtiger ist wohl, daß er auch schon an niederen auftritt. So ist er mit einiger Deutlichkeit an der Zeit einsichtig. Der Zeitfluß und die Dauer des Seienden in ihm sind sichtlich nicht nur »nicht Begriff« (Kant), sondern auch weder in Gesetz, noch in Form, noch in Relation aufgehend. Die Zeit enthält ein absolut Unauflösbares, Unerkennbares; Zeit ist nicht bloß der gesetzhafte Ablauf, sondern zugleich das Ablaufende selbst in ihm, das Substrat. Zum Beleg dieses Sachverhalts braucht man heute nur an Bergsons bekannte Untersuchungen zu erinnern.

Dasselbe läßt sich aber in beschränkterem Sinne auch vom Raume sagen. Ein gewisser Substratcharakter kommt überhaupt allem zu, was »Dimension« ist. Dimension ist nicht »Ausmessung«, sondern das Ausgemessene, resp. Ausmeßbare. Sie ist dasjenige, »woran« Größen, Maße und Maßverhältnisse sich abspielen, also sichtlich ein Substrat möglicher Relationen. Und nicht nur vom Raum gilt das. Schon die Zahlenreihe — als totales Kontinuum aller reellen Zahlen — hat Dimensionscharakter, und jede einzelne Zahl setzt diesen voraus, weil sie an ihm eine spezielle Abmessung ist. Vielleicht darf man hierin einen der Gründe für die Undefinierbarkeit der Zahl erblicken.

Geht man aber noch weiter zurück, so scheint der erste Ansatz zum Substratcharakter in der Kontinuität zu stecken. Es ist möglich, daß das Kontinuum der Urfall der Dimensionalität wäre, selbst noch keine Dimension, sondern nur das allgemeine Schema zu ihr. Insofern müßte es auch ein allgemeines Schema des Substrates bilden.

4. Wenn Unendlichkeit und Substrat besonders charakteristisch sind für das der Erkenntnis Unzugängliche im kategorialen prius, so folgt daraus nicht, daß andere, mehr im Vordergrunde stehende Züge an ihm total rational sind. Gesetz, Form und Relation stehen der ratio ungleich näher; und was an den Kategorien erkannt wird, gehört fast durchweg ihnen an. Aber sie brauchen deswegen nicht total in der ratio aufzugehen.

Als Beleg könnten dafür schon die Gesetze der allgemeinen Logik und die Axiome der Mathematik gelten, auf die oben hingewiesen wurde. Sichtbarer aber wird es an der Gesetzlichkeit des Naturgeschehens, die in höheren Gebilden schon durch ihre Kompliziertheit irrational wird. Das zeigt sich z. B. an der Gesetzesseite der Kausalität; denn Kausalität hat freilich zuoberst ihres substrathaften Kernes auch eine Gesetzesseite. Das Interessante ist nun gerade, daß selbst diese nicht durchweg rational ist. Erkennbar ist hier das Vorhandensein einer durchgängigen Abhängigkeit des Stadiums B vom Stadium A; in einfacheren Fällen ist sie sogar quantitativ-mathematisch faßbar. Das eigentliche Quale aber in ihr, die Art, wie diese Abhängigkeit funktioniert, der innere Nexus, durch welchen sie zwingend und allgemein, d. h. zum Gesetz wird, bleibt ganz unerkannt. Wie B an A entspringt, und wieso es nicht ausbleiben kann, durchschaut niemand. Man durchschaut vielmehr nur, wie unter Voraussetzung dieses Gesetzes die Abfolge der Stadien des Geschehens im Spezialfall eine determinierte und den Momenten des jedesmaligen Antecedens streng zugeordnete ist. Und offenbar liegt hier eine unüberschreitbare Erkenntnisgrenze; man hat an diesem Punkt sogar Schwierigkeiten, der Fragestellung eine eindeutige Richtung zu geben.

Man darf nicht glauben, daß das ein Nachteil des heute geltenden Kausalitätsbegriffs ist. Gerade in dieser kritischen Beschränkung wurzelt die ungeheure Ueberlegenheit, die er über andere Formulierungen des Naturnexus, z. B. über den vor Galilei allgemein angenommenen Finalnexus der Natur, besitzt. Finalität will erklären, wie und warum B aus A hervorgeht; sie kehrt dabei kurzerhand den Nexus um und behauptet, daß A schon seinerseits durch B determiniert war, weil es das Mittel zu ihm als seinem Zweck ist. Finalität beantwortet nach spekulativer Art mehr, als sich in eindeutiger Weise fragen läßt; sie hebt sich auf, indem sie übers Ziel schießt. Anders die Kausalität. Sie will nicht erklären, »wie« die Notwendigkeitsverknüpfung funktioniert; sie will nur konstatieren und auf eine allgemeine Formel bringen, »daß« es solche durchgehende Verknüpfung gibt, und daß das Erkennbare an ihr die geradlinige Struktur der Determination des Späteren aus dem Früheren ist. Unser Kausalitätsgesetz, als hypothetische Fassung einer seienden Kategorie, ist nur ein Minimum an rationaler Bestimmung, ein Begriff, der nur dazu dient, das an sich irrationale Verhältnis von Ursache und Wirkung von seiner faßbaren Außenseite her formelhaft zu fixieren. Es ist ein erster Versuch solcher rein objektiven Formulierung eines seienden Nexus. Und gerade nur in dieser kriti-

schen Bescheidung konnte es die Grundlage einer antimetaphysischen exakten Naturwissenschaft werden.

Es ist möglich, daß es im Bestande der Kategorien sehr viele derartige unerkennbare Gesetzestypen gibt. Man braucht nur an die Gesetze des Lebendigen zu denken, um das hoch wahrscheinlich zu finden. Soviel jedenfalls läßt sich sagen, daß es nicht a priori zum Wesen des Gesetzes gehört, erkennbar zu sein. Dasselbe gilt von Form und Relation. Die letztere hat man immer gegen die Substrate ausgespielt als das seinem Wesen nach Rationale. Ja, der rationalistische Idealismus zeigt deutlich die Tendenz, alle Substrate in Relationen aufzulösen. Aber selbst abgesehen davon, ob das sachlich möglich und stichhaltig ist, würde eine folgerichtige Durchführung dieser Tendenz wirklich ein rein rationales Weltbild ergeben? Es müßte dazu erst nachgewiesen werden, daß es a priori zum Wesen der Relation gehört, erkennbar zu sein. Was aber bürgt uns denn dafür, daß die seiende Welt nicht von unzähligen Relationen getragen und zusammengehalten ist, an die alle Erkenntnis nicht heranreicht? An sich ist durchaus nicht einzusehen, warum Relationen und Gesetze prinzipiell rationaler sein sollten als Substrate. Jedenfalls läßt sich die hier bestehende Abstufung der Erkennbarkeit sehr wohl als bloßer Gradunterschied auffassen.

5. Ist so das spezifische Quale der Kategorien in vielerlei Hinsicht unerkennbar, so ist ihr »Warum« als in jeder Hinsicht unerkennbar zu bezeichnen. Man faßt das prius der Prinzipien mit Vorliebe als Notwendigkeit. Das ist insofern richtig, als durch sie alles konkret Gegenständliche notwendig ist. Der Gegenstand ist notwendig aus der Totalität seiner Bedingungen. Aber sind diese Bedingungen selbst notwendig? Man muß es wohl annehmen, wenn anders sie unentrinnbar walten. Aber sicher erkennt man dabei nirgends und in keiner Hinsicht, worin diese Notwendigkeit wurzelt. Man mag das Wesen von Einheit, Kontinuität, Raum, Zeit, Kausalität sich restlos erkannt denken, man wird deswegen doch nicht begreifen, wieso diese Prinzipien notwendig sind, warum gerade sie die Welt determinieren, und warum sie im einzelnen so beschaffen sind, wie sie sind: warum der Naturraum drei Dimensionen, die Zeit Richtung und Fluß hat, warum Kausalität an die zeitliche Succession gebunden ist, und warum jeder Aenderung der Ursache eine Aenderung der Wirkung entspricht. Kant sprach mit Recht von der transzendentalen Zufälligkeit der Kategorien, die nur die unendlichen Ideen, d. h. der Ausblick auf weitere uns unerkennbare Zusammenhänge überbrücken könnten. Solche Ausblicke sind uns aber nur in sehr beschränktem Maße zugänglich; sie führen, wo sie sich eröffnen, immer

nur bis zu nächst höheren und entsprechend schlechter erkannten Prinzipien hinauf, die zwar dann das »Warum« der niederen enthalten, selbst aber ebenso unbegründet bleiben.

Sieht man sich fester in diesen Zusammenhang hinein, so kommt man unweigerlich zu der Ueberzeugung, daß die ratio mit dieser Frage eine falsche Anforderung stellt. Und dann hat man schnell die Lösung bereit, es läge im Wesen der Prinzipien, selbst kein weiteres »Warum« zu haben. Damit rettet sich freilich der Rationalismus. Es kann sich aber auch anders verhalten. Die Frage nach dem »Warum« braucht garnicht falsch in bezug auf die Prinzipien zu sein. Sie könnte auch falsch in dem Sinne sein, daß die ratio hier eine Anforderung an sich selbst stellt, die sie ihrem Wesen nach nicht erfüllen kann. Ihr bedeutet ein »Warum« immer die Abhängigkeit von einem anderen; und das kann evidenterweise auf wirklich »erste« Prinzipien nicht zutreffen. Die ratio aber kennt es in der ihr zugänglichen Sphäre nicht besser. Die Prinzipien dagegen könnten sehr wohl einen anderen in sich selbst ruhenden Notwendigkeitstypus besitzen, causa sui sein. Wer hierin einen Widersinn findet, überträgt unbesehen rational-logische Konsequenzen auf ein spezifisch Irrationales. Zur Einsicht kommt jedenfalls — wenigstens partial — nur das Vorhandensein und gewisse Strukturelemente der Kategorien, nicht aber ihre Notwendigkeit.

Es ist vielfach darauf hingewiesen worden, daß erste Prinzipien nicht ableitbar sind. Dieser Satz scheint zunächst ein ganz äußerlicher, formallogischer zu sein: man kann definieren und begründen nur durch Oberbegriffe und Obersätze; da aber Kategorien keine solchen über sich haben können, so gibt es von ihnen weder Definition noch Begründung. Sie müssen per se notae sein. Dieser Zusammenhang hat manche Philosophen verführt, die Prinzipien für in sich selbst evident zu halten. So kann man sich freilich auch versucht sehen, diese mutmaßliche Evidenz für objektive Gegründetheit zu halten. Das wäre allerdings eine rein rationale Auskunft. Diese Möglichkeit wird aber abgeschnitten, sobald sich aus anderweitigen Gründen ergibt, daß die Prinzipien in wesentlichen Bestandstücken keineswegs evident, ja überhaupt nur partial erkennbar sind. An solchen anderweitigen Gründen nun mangelt es keineswegs, wie die ersten vier Punkte gezeigt haben. Fällt dieser Ausweg aber weg, so bedeutet der Satz der Unableitbarkeit genau dasselbe wie der Schein der Zufälligkeit, nämlich die vollkommene Irrationalität der von den Prinzipien ausgehenden Notwendigkeit.

Dieser Konsequenz könnte man durch Heranziehung der Systemidee zu entgehen glauben. Die Notwendigkeit der Prinzipien besteht

vielleicht nicht an jedem für sich, sondern nur in ihrem Zusammenhang, ihrer gegenseitigen Bedingtheit. Eine solche Gegenseitigkeit, ein reziprokes Sich-Fordern und Sich-Involvieren, scheint tatsächlich zu bestehen; es läßt sich an einer stattlichen Anzahl einsichtiger Wesenszusammenhänge sogar aufzeigen. Seit alter Zeit beschäftigt sich mit ihm die Dialektik. Aber damit wird die fragliche Notwendikeit nicht rational. Denn erstens kennen wir das Reich der Prinzipien — und folglich auch ihre Wechselbeziehung — nur zum Teil, vielleicht zu einem höchst minimalen Teil; und alles Fortschreiten der Prinzipienerkenntnis kann hier nur Gradunterschiede bedeuten. Zweitens würde Notwendigkeit dieser Art auch im Falle der Totalität nur den Wert einer Diallele besitzen und so dem Relativismus verfallen, eben weil sie auf Wechselbegründung beruht. Und drittens verschiebt sich damit nur die Frage, und was anfangs von jedem einzelnen Prinzip galt, würde nun von der ganzen Prinzipiensphäre gelten, nämlich daß man wohl ihre Unentbehrlichkeit für die Gegenstandssphäre, nicht aber ihre in sich ruhende Notwendigkeit einsieht.

6. Es läßt sich hier noch ein Argument der Irrationalität anfügen, das speziell die Prinzipien der Erkenntnis betrifft. Wir berührten oben den Punkt, wie Erkenntnisprinzipien ihrer ganzen Natur nach nicht »Erkanntes«, sondern »Erkennendes«, d. h. das, womit erkannt wird, sind. Daraus schon konnte man mit hoher Wahrscheinlichkeit ihre partiale Irrationalität ersehen. Es läßt sich aber in diesem Zusammenhange auch zeigen, daß es inmitten der partial erkannten auch solche Erkenntnisprinzipien geben muß, deren spezifisches Quale garnicht erkannt werden kann, von denen wir also bloß das nackte Vorhandensein einsehen können.

Da die Tatsache besteht, daß die natürliche Richtung der Erkenntnis auf den Gegenstand sich gegen sich selbst umwenden und zur Erkenntnis ihrer eigenen Prinzipien werden kann, so fragt es sich, ob diese Wendung noch durch dieselben Prinzipien bestimmt sein kann, wie die ursprüngliche Richtung. Die Frage läßt sich mit Sicherheit verneinen. Eine Erkenntnis, die anderes erkennt, muß auch anders determiniert sein. Prinzipienerkenntnis wird demnach allemal wenigstens einige neue Prinzipien in Funktion setzen; und diese werden dabei nicht erkannt werden, sondern sich zu den durch sie erkannten Erkenntnisprinzipien verhalten, wie diese zum Gegenstande. Nehmen wir aber an, daß auch diese Prinzipien der Prinzipienerkenntnis in einer neuen Rückwendung erkannt werden könnten, so würden hierbei aus denselben Gründen wiederum neue Prinzipien in Funktion gesetzt werden. So eröffnet sich hier ein regressus infinitus, der das Gesetz seiner Unabschließbarkeit in sich trägt. Wie

weit hier auch der Rückgang führen möge, es muß immer ein Restbestand unerkannter Erkenntnisprinzipien zurückbleiben. Man erkennt niemals »durch« dasjenige, »was« man in eben dieser Erkenntnis erkennt. Denn das, was erkannt wird, ist niemals das, wodurch es erkannt wird.

Man könnte auch hier den Ausweg einschlagen, die Prinzipien alle gegenseitig voneinander Erkanntes und Erkenntnisprinzip sein zu lassen und so den regressus in die Systemidee aufzuheben. Etwas derartiges dürfte die sich selbst durchlaufende und erkennende Dialektik Hegels im Auge gehabt haben. Aber solcher Lösung stehen hier, ebenso wie beim vorigen Argument, die drei unüberwindlichen Gegengründe entgegen: das Fehlen der erforderlichen Totalität, der haltlose Relativismus und die unvermeidliche Wiederkehr der alten Aporie am Ganzen des Systems.

6.

Die Reihe der Gründe, die für die partiale Irrationalität der Prinzipien sprechen, ist hiermit nicht annähernd durchlaufen. Vor allem sind Kategorien nicht einmal die beredtesten Beispiele für unsere These. Sie sind nur insofern der gebotene Ausgangspunkt, als sie das bekannteste und am besten verarbeitete Gebiet des Apriorischen bilden. Ergiebiger würden wahrscheinlich schon die ethischen Aprioritäten sein, Werte und Sollensprinzipien. Doch läßt sich über sie weit schwerer allgemeingültiges sagen, weil auf diesem Gebiet heute die Meinungen noch gar zu weit auseinanderklaffen. Man müßte hier jeden Wert erst besonders auf die Erkennbarkeitsfrage hin behandeln. Die moderne Wertethik hat einen größeren Ausblick auf ganze Reihen a priori seiender Werte eröffnet. Besonders scheint auch hier die Phänomenologie fruchtbar werden zu wollen [1]). Noch wichtigere Zeugnisse darf man sich vielleicht von der Psychologie versprechen, wenn diese der in ihr waltenden Aprioritäten erst einmal habhaft geworden ist. Hier sind nirgends die Akten geschlossen, sie sind vielmehr erst eben aufgetan.

Müssen wir von weiterer Durchführung absehen, so sind dafür einige kritische Gegenfragen zum Schluß nicht zu vermeiden.

---

1) Vgl. hierzu M. Scheler, der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1913; hier wird direkt von »Wertmaterien« gesprochen, was deutlich auf einen Substratcharakter in unserem Sinn hinweist. — Nach anderer Richtung spricht Rickerts Abhandlung vom »System der Werte« (Logos IV, 3, 1913) S. 313 ff. für unsere Auffassung durch die Auszeichnung eines besonderen Gebietes der persönlichen Gegenwartswerte. Von diesen darf sicher gelten, daß sie tief irrational sind.

Was darf als Resultat unserer Untersuchung angesehen werden? Gelangt sie etwa zum Irrationalismus? Es könnte den Anschein haben, daß dem so ist. Es ist wichtig, diesen Schein abzuwehren. Die Verwahrung gegen einseitigen Rationalismus braucht offenbar noch nicht in die umgekehrte Einseitigkeit zu fallen. Der Nachweis, daß es prinzipiell Irrationale gibt, hebt die ratio in ihrer Sphäre nicht auf. Ein reiner Akt der Kritik und Begrenzung kann seinem Wesen nach niemals ein standpunktliches Extrem involvieren. Unsere Aufgabe war die richtige Abgrenzung der rationalen Sphäre. Während es ein Grenzbewußtsein nach der Seite des Gegenstandes längst gibt, hat es nach der Seite der Prinzipien bislang gefehlt. Indem wir nun die Grenze auch nach dieser Seite zu ziehen suchen, ergibt sich — was man vielleicht am wenigsten erwartete — ein wesentlich bestimmteres Bild der Erkennbarkeitssphäre (ratio). Sie erweist sich als eine mittlere Sphäre zwischen zwei Arten von Irrationalität. Denn sowohl die Gegenstände als die Prinzipien werden von einem gewissen Niveau ab unerkennbar. Auf beiden Seiten bedeutet diese Unerkennbarkeit nicht absolute Transzendenz, nicht totale Abgelöstheit, totales Fehlen der Beziehungen zum Erkennbaren. Beziehungen walten vielmehr durchgehend; und nur weil sie vorhanden sind, d. h. nur weil in der rationalen Sphäre Beziehungsglieder vorkommen, deren Gegenglieder sich innerhalb ihrer nicht finden, kann es überhaupt ein philosophisches Bewußtsein des Irrationalen geben. Nur sind diese seienden Beziehungen nicht von der Art, daß die Erkenntnis sie beliebig weit hinaus verfolgen könnte. Sie sind vielmehr in ihrem Quale, ihrer Inhaltlichkeit, selbst von einer gewissen Höhe ab unerkennbar. Die Kenntnis von ihnen geht nicht über die Einsicht ihres Vorhandenseins hinaus. Die akuten Grenzen der Erkennbarkeit mögen hier alle jeweilig und relativ sein; die Begrenztheit überhaupt dagegen dürfte einen absoluten Sinn haben, der sich vom Charakter der ratio nicht abtrennen läßt. Wie weit sich die Grenzen auch verschieben mögen, die allgemeine Sachlage bleibt bestehen, daß alles, je weiter hinab zum konkreten Einzelfall, und je weiter hinauf zum inneren Wesen der Prinzipien, um so unerkennbarer und unfaßbarer wird. Das kritische Bewußtsein des Approximativen aller Aufstellungen, die sich dieser Grenzsphäre nähern, müßte sonst — das Hirngespinnst einer allmächtigen ratio sein, die an sich selbst das zweifelhafte Geschäft des Cartesischen deus malignus ausübte.

Formelhaft kurz kann man dieses Resultat als die »Einbettung der ratio zwischen zwei Irrationalitäten« bezeichnen. Und dieses Bild der ratio ist es, das sich an vielen besonderen Fällen gleichsam

verkleinert, wiederfindet, z. B. an allen Kategorien, welche Dimensionalität haben; der Erkenntnis aktual erreichbar ist immer nur ein mittlerer Ausschnitt zwischen zwei Unendlichkeiten. So ist es am Kontinuum, an der Zahl, an Raum und Zeit, an der Kausalreihe. Aber so ist es auch an allem Sollen, allem praktisch Ideenhaften und Aufgegebenen. Es ist möglich, daß sich bei näherer Untersuchung überall etwas vom Charakter dieser zweiseitigen Irrationalität zeigen muß. —

An zweiter Stelle würde hier noch die Frage Berücksichtigung fordern, wie es mit den Methoden der Erkenntnis des Apriorischen steht. Aus der großen Problemreihe, die an dieser Frage entspringt, kann uns in unserem Zusammenhang nur noch der eine Punkt beschäftigen, der durch das Eingreifen der Phänomenologie in die Entwicklung des Apriorismus brennend geworden ist. Von den beiden oben genannten Methoden, dem Rückgange »a posteriori« und der reinen Anschauung, läßt die Phänomenologie nämlich nur die letztere gelten. Und zwar wird von der Anschauung behauptet, sie sei um so klarer, je mehr in ihr von aller Beziehung zum posterius abgesehen und das a priori rein isoliert betrachtet wird. Daher bedürfe es zu ihrer Durchführung der »Einklammerung« aller Gegenstände der natürlichen Einstellung [1]). Allerdings ist hier nicht immer das erste prius gemeint, sondern das a priori Erkennbare im weiten Sinne. Dennoch soll das prius der Prinzipien mit darunter begriffen sein. Und insofern muß hier ein Wort gegen die Ueberschätzung der Anschauung gesagt werden. Denn von dieser aus fällt man leicht in den alten Glauben der Rationalisten an die prinzipielle Erkennbarkeit alles Apriorischen, der auch bei Husserl ganz unumwunden ausgesprochen wird; obgleich er keineswegs eine evidente Konsequenz aus jener ist.

Es ist vor allem sehr fraglich, ob es überhaupt isolierte Anschauung einzelner Aprioritäten gibt. Und wenn es sie gibt, so doch fraglos nicht an allen. Höchst zweifelhaft z. B. ist, ob man mathematische Axiome, rein in sich, ohne die von ihnen abhängigen Theoreme, erfassen kann. Absolut evident sind sie ja in der Regel nicht, wie schon ihre Entdeckungsgeschichte lehrt. Und das steigert sich noch bei höheren Prinzipien. Für das »Sehen« des prius ist gerade der Zusammenhang mit dem posterius wichtig; was man am prius selbst nicht einsehen kann, lernt man vom posterius aus sehen. Dazu kommt, daß in den meisten Prinzipienfragen der Zusammenhang des seienden a priori mit den Spezialfällen weit einsichtiger ist als das a priori selbst. »Einklammerung« des empirischen Gegebenen würde das

1) Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Halle, 1913, S. 53 ff.

a priori nicht sichtbarer, sondern unsichtbarer machen. Tatsächlich zeigen auch die Untersuchungen der Phänomenologen fast überall ein Ausgehen vom konkreten Spezialfall, ein faktisches Sichtbarmachen des prius vom posterius aus, gleichsam aus der Sehrichtung des posterius her; auch werden dabei am a priori nur diejenigen Seiten klar, die aus dieser Richtung gesehen werden können. Und in der Natur der Sache liegt es, daß diese immer einen Einschlag von Einseitigkeit behält, und also am a priori die Möglichkeit nicht gesehener Seiten evident macht.

Diese Kritik tut der »Wesensschau« keinen Abbruch, sie setzt ihr nur die natürlichen Grenzen und sichert neben ihr den bewährten alten Methoden einen Platz, deren Arbeitsweise im Ueberschauen von Zusammenhängen wurzelt. Diese Methoden haben — ganz abgesehen von ihrer tatsächlichen, überall aufweisbaren Zusammenarbeit mit der reinen Wesensschau — noch die höchst wichtige Funktion, unsere Auffassung vom a priori vor Atomisierung und Isolierung zu bewahren. Es liegt auf der Hand, daß auch die Frage der Erkennbarkeit des Apriorischen sich von weiterer Klärung der Methodenfrage in allererster Linie Förderung versprechen darf.

Zur Psychologie des Cynikers.

Von

Privatdozent Dr. Oscar Ewald.

Die Antike sah den Cyniker ähnlich und doch wiederum anders als wir. Aehnlich: denn auch ihr entging das Gewaltsame, Willkürliche nicht, das in diesem Phänomen liegt; das brüske Unterstreichen und Zurschautragen einer Unabhängigkeit, die eben um dieses ihres Ausdrucks willen angezweifelt werden kann; die Eitelkeit, die sich gerade in der freiwilligen Entblößung und dem brutalen Verzicht auf alles, was den anderen wünschenswert erscheint, kundgibt; mit einem Worte das Forcierte, Herausfordernde in Gebärde und Haltung, welches dementsprechend weniger als ein Bekenntnis der eigenen Persönlichkeit, denn als ein versteckter oder offener Angriff auf die Nebenmenschen erscheint. Es machte schon den Cyniker des Altertums anrüchig, daß seine Einsamkeit nicht so sehr von innen wie von außen gesetzt, zu deutlich als Kontrastphänomen gegen die Gesellschaft empfunden war; daß er sich, ob er nun in zerlumpten Gewändern einherging, verletzende Worte im Munde führte, unverkennbar in Opposition gegen die Mitwelt begab. Immerhin ist ein Unterschied darin zu suchen, daß sich uns das Phänomen des Cynikers rein ins Negative gewendet hat. Die Alten verbanden damit trotz allen Schattenseiten den Begriff einer bestimmten charaktervollen, sogar idealen Willensrichtung; es genügt an große Namen wie Antisthenes und Diogenes zu erinnern. Hier wird ein positiver Wert anerkannt und zu verwirklichen gesucht, mochte er sich auch den gesellschaftlichen Werten entgegenstemmen; mochte er auch selber diesen Gegensatz allzu bewußt betonen und genießen. Aber der moderne Cyniker bedeutet uns keine starke Individualität mehr, sondern höchstens das Zerrbild einer solchen. Er ist gerade durch sein feindseliges Verhältnis zu allen Werten, zur Idee des Wertes überhaupt charakterisiert. Sein Wesen erschöpft sich in diesem Antagonismus; es läßt keinen positiven Rest, der außerhalb des-

selben gelegen wäre, keinen individuellen Ueberschuß und Rückhalt, in welchem sich seine produktiven Energien sammelten und sozusagen nach innen konzentrierten. Der moderne Cynismus geht auf in seiner Abwehrstellung gegen den Wert. Er ist ein Phänomen der Opposition und nichts weiter.

Aber gerade diese Bestimmung ist noch mit einer Zweideutigkeit behaftet, die dem Problem vielfach zum Verhängnis wurde. Wenn der Cyniker sich dem Werte widersetzt, so kann dies der Ausdruck eines doppelten Verhaltens sein: er glaubt entweder nicht an Werte und dann ist seine Haltung die geradlinige Konsequenz dieser Ueberzeugung; oder er glaubt zu innerst an sie und will eben deshalb sich und die anderen zum Gegenteil bereden. Man führt den Cynismus im allgemeinen auf das erste Verhalten zurück und kommt so zu dem Schlusse, ihn dem Nihilismus gleichzusetzen. Der Cyniker sei inwendig wertentblößt wie ein hohles Gefäß und mehr noch: er objektiviere diese seine persönliche Daseinsform, er sei im tiefsten vom Gefühl der Wertlosigkeit alles Seienden durchdrungen. Will man seine Lebensstimmung auf einen logischen Ausdruck bringen, so lautet dieselbe einfach: es gibt keine Werte. Es ist klar, daß diese Charakteristik zugleich die des Nihilisten — im philosophischen Sinne — in sich schließt.

Dem Logiker mag die Unterordnung beider Phänomene unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff genügen, ja sogar ihre Identität einleuchten; da sein Interesse an den Dingen das der möglichsten Vereinfachung und Vereinheitlichung ist. Die Unterschiedsempfindlichkeit des Psychologen ist dem Konkreten und Einzelnen gegenüber aber eine viel größere. Er spürt es instinktiv heraus, noch ehe er sich darüber klare Rechenschaft gegeben, daß das Wesen des Cynikers sich mit dem des Nihilisten zur Deckung bringen läßt. Sprechen wir zunächst vom letzteren, um dem Unterschied auf den Grund zu kommen.

Im Nihilisten hat sich die Verneinung des Wertes zu einem philosophischen Axiom verdichtet. Sie strömt ihm gleichsam von außen zu; sie kommt zu dem Eindruck, den er von der Welt empfängt, nicht als ein Zweites hinzu; sie ist nicht der gedankliche Rahmen, den er um ihn spannt, sie verhält sich zu ihm nicht, wie die Interpretation zum Texte; sie ist zutiefst in jenem unmittelbaren Eindruck gelegen und bricht aus ihm mit einer elementaren und unbezwinglichen Gewalt hervor. Es ist nicht zuviel behauptet, wenn wir sagen, daß der Nihilist die Dinge entwertet sieht, hört, fühlt, wahrnimmt; daß nicht erst in seinem Denken sich die Negation vollzieht. Mag ihr psychologischer Grund auch in seinem Innern zu suchen

sein, er wird ihn niemals dort lokalisieren, sondern in der äußeren Wirklichkeit. Die Stimmung, die den Asketen beim Anblick der irdischen, sinnlichen Welt erfüllt, daß sie eitel, nichtig, der tieferen Bedeutung bar ist, diese Stimmung erweitert sich für den Nihilisten über das ganze Sein. Entweder er ist ein Leugner des Uebersinnlichen und die Welt geht für ihn in einem Wirbel wesenloser Phantome auf; oder der Kern dünkt ihm ebenso faul wie die Schale (Schopenhauers Lehre vom Weltwillen). All dies führt zu dem Ergebnis, daß der Nihilist eine vorwiegend theoretische, objektiv gerichtete Natur ist. Sein Verhalten ist der Niederschlag eines ursprünglichen Erlebnisses, nicht erst die Reaktion des persönlichen Willens. Er vermag in einem hohen Grade von seinem Ich zu abstrahieren, sich in den gegenständlichen Zusammenhang der Dinge einzustellen; bloß daß dieser Zusammenhang ihm keine positive Größe repräsentiert, sondern der Null gleichkommt. Der absolute Nihilist ist deshalb wie sein Antipode, der absolut positiv gestimmte Mensch, durch eine unerschütterliche innere Ruhe und Ergebenheit in das Weltenschicksal charakterisiert, die gleichmäßig alle Schichten seines Seelenlebens durchdringt. In dieser Ergebenheit prägt sich jedesmal eine religiöse Grundstimmung aus, wie denn die buddhistische Weltanschauung mit Recht als eine Religion des Nihilismus bezeichnet wurde. Sogar dort, wo der Nihilist nicht den äußeren Anblick einer in sich beschlossenen, im Schwerpunkte ihrer Ueberzeugung ruhenden Persönlichkeit gewährt, wo er als Sendling des Chaos Zerstörung verbreitet und dem großen Nichts die Wege ebnet, ist dies nicht — wie beim reinen Verbrecher und in ähnlicher Weise beim Cyniker — ein gewaltsames Ausströmen seiner Subjektivität; auch das Werk der Zerstörung übt er dann nicht in *seinem* Namen, sondern im Namen des Weltganzen, dessen Wesen sich für ihn zutiefst im Willen zum Nichtsein kundgibt.

Der Cyniker aber ist ein *subjektiver* Mensch. Die Formel des objektiven Menschen, Vollstrecker einer höheren Gewalt zu sein, ein allgemeines Schicksal in sich zur Erfüllung zu bringen, ist auf ihn nicht anwendbar. Er lebt nicht in den Dingen: er stellt dem Weltganzen sein eigenes vergängliches Ich entgegen. Daher ist keine Spur von Naivität, von quellender Ursprünglichkeit und Ueberzeugung in seinem Tun und Reden: allem ist der Stempel der Absichtlichkeit aufgedrückt, alles ist auf einen bestimmten Zweck angelegt. Der Cyniker ist in seinen letzten, bis ins Unbewußte verlaufenden Motiven Dualist; er reißt seine Subjektivität eigenmächtig und eigenwillig aus dem Totalzusammenhang des Seins. Er *will*, daß es keine Werte gäbe. Aber *glaubt* er deswegen, daß es keine

Werte gibt? Daß man die Frage verneinte, daß man den Glauben mit dem Willen sich decken ließ, hat das tiefe Mißverstehen des Problems, seine Verwechslung mit dem des Nihilisten zur Folge gehabt. Die geheime Ueberzeugung von der Existenz eines Wertes ist so unzertrennlich mit ihm verbunden, ist so grundlegend für ihn, wie für den Nihilisten der Mangel dieser Ueberzeugung. Der Cyniker glaubt an Werte und will sie eben deshalb ins Gegenteil verkehren. Und was ist der Grund solcher Feindseligkeit, die sich, eben weil sie aus der Lüge hervorgeht, letzten Endes nach innen wendet? Offenbar der, daß der Cyniker dem Werte nicht gewachsen ist.

Damit erst ist die Formel vollendet. Und es entsteht die Aufgabe, ihre logischen Bestimmungen am Phänomen des Cynikers im einzelnen nachzuweisen. Die Probe ist nicht schwer. Das Phänomen hebt sich ja in schroffer Weise von dem des Nihilisten ab: die Situation ist beide Male die entgegengesetzte, so daß es leicht wird, sie gerade aus diesem Kontraste zu erklären. Erkenntnis und Wille tauschen die Rollen. Beim Nihilisten ist die Tat der getreue Ausdruck, der Spiegel des Wissens; beim Cyniker dient sie im Gegenteile dazu, das Wissen zu verschleiern. Dort ist der Antrieb im Objekt gesetzt, hier im Subjekt, das sich gegen die Realität der Dinge auflehnt. Der Cyniker ist wegen dieser Unbotmäßigkeit und Willkür dem Sein gegenüber der eigentlich irreligiöse Mensch; er handelt in keinem höheren Auftrage und hat nichts zu vertreten als sein selbstisches Fühlen und Wollen. Deshalb mangelt ihm das Gleichgewicht und die unerschütterliche Ruhe, die der beste Prüfstein aller Religiosität ist, mag diese auf das absolute Etwas oder auf das absolute Nichts gerichtet sein. Der Cyniker ist unruhig wie jeder, der lügt, wie jeder, der eine Fälschung begeht, wie jeder, der Verrat übt; wie jeder, der im Rücken entblößt ist und sich insgeheim dieser Blöße selbst schuldig weiß. Seine Unruhe läßt ihn fort und fort aus sich heraustreten und Stellung nehmen. Steht er einem Dinge gegenüber, so fühlt er im selben Augenblicke schon dessen Spitze gegen sich gerichtet und holt, um sie abzustumpfen, in drängender Hast aus der Rüstkammer seines Witzes alle Waffen der Ironie, der Satyre, der Frivolität hervor, die besten wie die schlechtesten. Er setzt sich stets zur Wehr, weil er sich stets verfolgt wähnt. Und was ihn verfolgt ist die fixe Idee eines Wertes, von dem er ausgeschlossen ist. »Ich will nicht, daß es Werte gibt«, sagt er und das heißt: es gibt Werte. Denn einem Phantom setzt niemand Widerstand entgegen, es sei denn, wer selbst ein Phantast ist. Der Cyniker aber ist nichts weniger als dies. Eine aggressive Haltung ist ja fast ausnahmslos ein Zeichen von Schwäche und Unsicherheit; der Schwer-

punkt, der innerlich nicht zu finden ist, soll künstlich nach außen verlegt werden. Es ist daher unzulässig, das Verfahren des Cynikers als ein solches der Propaganda anzusehn, als fände er seine Befriedigung darin, die eigene seelische Leere zu vervielfältigen und zu diesem Zwecke fremdes Seelenleben bis zur Entblößung von allen scheinbar positiven Inhalten auszuhöhlen. Das letztere ist richtig, wenn wir das eine Wort »scheinbar« eliminieren. Das Motiv des Cynikers ist kein propagandistisches der Mitteilung, welche ja immer aus dem Quell der Ueberzeugung sprudelt. Er hält die Werte, um die er den anderen verkürzen will, eben nicht für Scheinwerte, sondern für durch und durch real. Die Genugtuung, die er jedesmal empfindet, wenn ihm sein Vorhaben gelingt, wäre sonst unerklärlich. Sie entspringt doch offenbar aus dem Bewußtsein, dem anderen etwas genommen, nicht etwas geschenkt zu haben, wie es dort der Fall sein müßte, wo er im Dienste der eigenen Ueberzeugung ihn bloß um eine Illusion ärmer gemacht, dafür aber um eine Wahrheit bereichert hätte. Davon kann keine Rede sein. Die Freude des Cynikers ist die durchaus diabolische an dem Verluste des Mitmenschen; sie steigt deshalb mit der Größe des Verlustes, oder, was dasselbe, mit der Größe des früheren Besitzes. Einen solchen muß der Cyniker daher anerkennen, soll sein Unternehmen überhaupt einen Sinn haben. Wenn es ihm ein so unwiderstehliches Vergnügen bereitet, einen leeren Raum zu schaffen, so liegt offenbar der Reiz dieses Vorganges in der von ihm bewirkten Veränderung; und das heißt doch, daß er ein Verständnis für die positiven Inhalte besitzen muß, die diesen Raum früher erfüllt haben, da ja sonst das Gefühl des Kontrastes und der aus ihm erwachsene Triumph verloren gingen. Man darf es zur scheinbaren Paradoxie zuspitzen: der Spott, die Ironie, die zersetzende Bosheit, mit einem Worte die bis zum äußersten gesteigerte Gegnerschaft ist die Form, in der der Cyniker den Werten huldigt.

All dies weist darauf hin, daß der Cyniker ein dem Verbrecher aufs engste verwandtes Phänomen ist. Denn auch der Verbrecher ist mit dem prinzipiellen Nihilisten, der entweder im Gehäuse seiner Weltanschauung verharrt oder seine Theorien gradlinig zur Praxis umsetzt, nicht zu verwechseln. Wie der Cyniker so handelt der Verbrecher nicht aus Ueberzeugung, sondern gegen seine Uberzeugung. Weil seine Seele wüst und leer, dem Nichts geweiht ist, richtet sich sein Haß gegen alles positive auf der Welt, will er es vernichten, um in sich den Wahn zu züchten, daß es überhaupt nicht da sei; während doch in Wirklichkeit dieser blinde Zerstörungstrieb gerade das Gegenteil bezeugt. Im letzten Grunde besteht kein prinzipieller

Unterschied zwischen dem Verbrecher und dem Cyniker. Beider Tun ist ein ohnmächtiger Protest gegen ihren innersten Glauben; daher ihre Ruhelosigkeit, ihre Sucht immer von neuem ihrem Racheinstinkt Nahrung zu geben und so die mahnende Stimme der Selbsterkenntnis zu betäuben. Deshalb neigt der wirkliche Verbrecher auch stets zum Cynismus, welcher dann fälschlich als Humor ausgelegt wird; und der Cyniker hat ausgesprochen verbrecherische Züge, vor allem die freilich diskretere Mischung rücksichtsloser Grausamkeit und feiger Scheu. Was beide unterscheidet, ist weniger das Prinzip, als die Art, in der sie es darstellen. Dem Cyniker wendet sich der Zerstörungstrieb mehr ins Intellektuelle: er geht nicht darauf aus, die Werte zu vernichten, er sucht sie zu verkleinern. Er rückt ihnen nicht mit roher Gewalt zuleibe, er fordert nicht ihren unmittelbaren Widerstand heraus, er bleibt ihnen ferne; ja er nimmt ihnen gegenüber mit Vorbedacht einen Standort ein, von dem aus gesehen sie ihm geringfügig, wesenlos, unbedeutend, in ihrer Kleinheit belächelnswert erscheinen. Der Cynismus äußert sich nicht in einem tätlichen Angriff, er beschränkt sich so auf eine Wahl der Perspektive. Er läßt den Gegenstand unverändert, er nimmt ihm nichts von seiner Substanz; allein er wechselt seine Stellung zu ihm. Er profitiert so in Wirklichkeit von der Tatsache, daß jedes Ding, auch ein solches — und gerade ein solches, welches eine Fülle Lichtes ausstrahlt, auch seine Schattenseiten hat; daß die innere Dialektik des Seins in jedem positiven Phänomen zugleich sein negatives Widerspiel sichtbar werden läßt. Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist nicht bloß ein Schritt, sondern das Erhabenste kann als solches, ohne daß es den kritischen Punkt überschreitet und übertriebene Dimensionen annimmt, in eine Beleuchtung gerückt werden, in der es lächerlich erscheint; dem unleugbaren allgemeinen Faktum entsprechend, daß alles zum Objekt der Karrikatur gemacht werden kann. Auch hier wird das durchaus vom Willen dirigierte Grundverhalten des Cynikers offenkundig. Er sieht die Dinge nicht, wie sie sind, sondern in jener Einseitigkeit, in welcher er sie sehen will, um seine spezifische Form des Daseins und der Betätigung an ihnen entfalten und genießen zu können. Er sieht sie verschoben und verzerrt wie in einem Hohlspiegel, dessen Bilder in grotesken Linien verlaufen, weil sich ihre natürlichen Dimensionen umgekehrt haben. Er sieht das Große klein und das Kleine in bizarrer Vergrößerung, ähnlich dem Gulliver des Swift, dem die Fragwürdigkeit menschlicher Verhältnisse nicht weniger beim Volk der Riesen als bei dem der Zwerge zu Bewußtsein kommt.

Gleichwohl ist Gulliver ebensowenig ein echter Cyniker, wie

sein Schöpfer. Dies soll nicht als literarische Notiz, sondern als prinzipielle Einschränkung verstanden werden. Was wir als Cynismus bestimmt haben, kann gerade bei sehr genialen, auf das Größte gerichteten Naturen, als Kehrseite ihres Verhaltens zur Welt zutagetreten. Als vollkommenstes Zeugnis hiefür ist die Gestalt Hamlets anzusehen. Wenn man diesen cynisch nennt, so trifft man unleugbar ein sehr charakteristisches Element seiner Persönlichkeit. Aber es zur Totalität derselben verallgemeinern zu wollen, ist ein so tief gehendes Mißverständnis, daß es der banalsten Deutung eines der größten Phänomene Vorschub leistet. Das Gegenteil ist wahr: die cynische Gebärde Hamlets entspringt einem ungeheuern Ernste der Weltbetrachtung, der keinen Kompromiß und keine Halbheit duldet. Hamlet ist der reine Universalist, ihn bewegen die letzten Fragen des Seins und Nichtseins, denen gegenüber ihm alle irdischen Schicksale und Konflikte, so furchtbar sie auch sein mögen, klein und wertlos erscheinen. Hamlet hat die sichere Orientierung in dieser Welt verloren, er erweckt den Eindruck der Schwäche, nicht weil er schwerpunktlos ist, sondern weil sein Schwerpunkt allzusehr im Metaphysischen liegt. Von dieser Höhe aus gesehen, müssen ihm Dinge und Menschen geringfügig und wesenlos dünken, muß er der fremden Schicksale und seines eigenen spotten. Es kann keine andere Erklärung für sein zweischneidiges Verhalten zu den Menschen geben; dafür, daß er Ophelia zerstört und noch den Leichnam ihres Vaters mit höhnenden Worten über die Diele schleift. Und doch ist es derselbe Hamlet, der allen Leidens geheimen Widerhall in seiner Seele trägt, der Erste und zugleich der Größte, in dem das Phänomen des Weltschmerzes und zugleich das der tragischen Ironie Leben und Gestalt gewann.

Der Cynismus ist hier kein elementares und ursprüngliches Verhalten, sondern eine Begleiterscheinung, eigentlich der Revers der Genialität. Er entspringt nicht wie sonst einer Sucht hämischer Verkleinerung: er setzt im Gegenteile die übermenschlichen Größenschätzungen voraus, die dem Genie eignen. Man mag auch hierin eine Schwäche und Unzulänglichkeit oder wenigstens eine einseitige Haltung erblicken, von der Forderung ausgehend, daß jeder Mensch dem Leben und seinen eingeborenen Inhalten gerecht werde. Ein solcher Vorwurf drückt indessen etwas ganz anderes aus als die früher am Cyniker geübte Kritik. Für diese war der Vergleich mit dem Nihilisten wegweisend. Der Nihilist erschien uns als ein ehrlicher Verneiner; seine Weltansicht ist wie ein Reflex der Dinge selber, die sich in Dunst und Nebel auflösen; wohin er greift, gähnt ihm leerer Raum entgegen. Der Cyniker aber ist wie einer, der die Fülle

des Stoffes und seinen Widerstand spürt und eben deswegen bemüht ist, ihn unablässig auszuhöhlen. Es ist eben der Kontrast, der auf ihn lusterregend wirkt: daß, wo einmal etwas war, es zu sein aufgehört hat. Der Nihilist ist von der Nichtigkeit und dem Unwert der Welt überzeugt; der Cyniker möchte sich davon überzeugen. Damit beweist er freilich, daß er an den Wert glaubt, daß es eben dieser Glaube ist, gegen den er sich ruhelos, des inneren Haltes bar, unablässig zur Wehr setzt. So hebt er zum Schlusse die Berechtigung seiner eigenen Daseinsform auf, er läßt ihren immanenten Widerspruch sichtbar werden. Und wenn es des Lebens tiefste Wahrheit ist, daß alles Böse zuletzt an sich selbst stirbt und nicht erst am Guten, so ist der Cyniker ein Zeuge dieser Wahrheit; einer, dessen Zeugenschaft umso schwerer wiegt, als er sie gegen sein Wissen und Wollen ablegen muß.

Notizen.

Vorträge über wissenschaftliche und kulturelle Probleme der Gegenwart. Aus dem Fortbildungskursus der Baltischen Literarischen Gesellschaft. Riga 1913. W. Mellin u. Co.

Unter schwierigsten Verhältnissen erweist das Leben seine höchste Kraft. — Die baltischen Deutschen, denen es von Jahr zu Jahr schwerer gemacht wird, den aktuellen Zusammenhang mit der großen germanischen Kultur zu wahren, bemühen sich nicht allein immer energischer darum — ihr Streben wird von immer schöneren Erfolgen gekrönt. Nachdem sie sich in früheren Jahren hauptsächlich mit dem Heraufbringen ihrer Mittelschulen befaßt hatten, haben sie im Jahre 1913 zum erstenmal versucht, sich in der Heimat auch die Anregung zu beschaffen, die sonst nur von den besten deutschen Universitäten geboten wird: das Ergebnis waren die Fortbildungskurse am Rigaschen Strande, deren wichtigster Gehalt nunmehr in einem Sammelbande vorliegt.

Die Vortragenden waren Adolf Harnack, Ernst Troeltsch, Leopold von Schroeder, L. Deubner (Königsberg), B. Harms (Kiel), A. Fischer (München), H. Rausch von Frankenberg (Göttingen), K. Girgensohn (Dorpat) und A. von Antropoff (Riga): schon daß die drei erstgenannten Männer dem Rufe Folge geleistet hatten, bot Gewähr für den hohen und ernsten Geist, der das Unternehmen beseelen würde. Was aber nicht vorauszusehen war, was vorliegende Publikation in überraschendem Grade zum Ausdruck bringt, ist die Einstimmigkeit dieses Geistes; trotz der Verschiedenartigkeit der Themen, die sie behandelten, hat jeder der Dozenten dorthin gezielt und das auch getroffen, was, wie Roderich von Engelhardt, der Hauptorganisator der Kurse, in seiner Einleitung sagt, deren eigentliche Absicht war: »die Frage nach Sinn und Wert unserer kulturellen Güter im Licht eines weiten geistigen Horizontes zu prüfen und zu bestimmen.« So stellt dieser Sammelband, der ein bloßes Konglomerat hätte werden können, ein lebendiges Dokument des Zeitgeistes dar.

Was uns hier nun vor allem interessiert, ist weniger die Kulturbedeutung für das Baltenland, als die Wirkung, welche die gestellte Aufgabe auf die Vortragenden ausgeübt hat. Unzweifelhaft haben sich viele unter ihnen bestimmt gefühlt, in Riga Wesentlicheres zu geben, als sie es normalerweise an ihrer gewohnten Wirkungsstätte tun. Dies

beweist einmal mehr, wie wesentlich bei allen Vorträgen ist, was vom Redner verlangt wird; ein Zuhörerkreis, den so sehr wie dem baltischen nach Wesenhaftem hungert, zwingt ihm solches geradezu ab. Es beweist ferner, wie heute mehr und mehr außerordentliche Veranstaltungen über ordentlichen den kulturellen Vorrang zu gewinnen beginnen — auch der Professor gibt im freien Vortrag Eigenshöheres als im Kolleg. Das kann nicht anders sein: je mehr der Stoff sich aufhäuft, den er verarbeitet vorzutragen verpflichtet ist, desto schwieriger wird es ihm, über ihn hinauszugelangen, desto mehr kommt er dahin, daß er sein Persönlichstes nur bei Nebengelegenheiten ausspricht. — So wundere ich mich nicht, daß zu den Rigaer Fortbildungskursen von 1914 wiederum Männer von europäischem Ruf gewonnen worden sind: so Erich Marcks, Hans Driesch, Montelius. So zweifle ich nicht, daß diese Kurse mehr und mehr an allgemeiner Kulturbedeutung gewinnen werden.

Hermann Graf Keyserling.

Ferdinand Brunetière, Beitrag zur Geschichte der französischen Kritik von Ernst Robert Curtius. Straßburg 1914. 138 Seiten.

Brunetiére (geb. 1849 in Toulon, gest. 1906 in Paris) gehört zu den einflußreichsten Geistern des modernen Frankreich. Als Leiter der Revue des deux mondes, als Mitarbeiter an der Revue politique et litteraire, als Dozent an der Ecole Normale, als Mitglied der Akademie, als Verfasser zahl- und umfangreicher vielgelesener Werke über Literatur, Politik und Religion, als begeisternder Redner hat er in Frankreich ein solches Ansehen erlangt, daß man mit einer gewissen Berechtigung von ihm sagen konnte, er sei seit dem Tode Renans und Taines »le seul directeur de la pensée française« gewesen. Seiner Tendenz nach ist Brunetiére ein energischer Vertreter des sog. Traditionalismus, d. h. der Richtung des französischen Geistes, die den Bestrebungen, die die große Revolution verursachten und über sie hinaus ihr Werk fortzuführen trachten, sich entgegengesetzt, um die alte Kultur Frankreichs zu verteidigen und organisch zu entwickeln. Nationale Tradition, Autorität, Glaube, Gefühl, Instinkt, das sind die Schlagworte, die der Traditionalismus und mit ihm Brunetière unausgesetzt im Munde führen. Brunetière ist damit ein Gegner des modernen Geistes und seiner Mündigerklärung der Einzelvernunft: überall gilt ihm die historisch gegebene Gesellschaft mit ihren ererbten Lebensformen und ihren Lebensbedürfnissen als das Erste: ihr hat sich der in sie hineingeborene Einzelne unbedingt zu fügen: sein Wert besteht geradezu allein in seinem »sozialen Koeffizienten«. Diese traditionalistische Grundposition greift durch alle Lehren Brunetières hindurch, durch seine Moral und Politik nicht minder als durch seine Auffassungen von Wissenschaft, Religion und Kunst. Mit bedeutendem denkerischem Vermögen, unter einem erheblichen Aufgebot vielseitiger Kenntnisse, in beständiger Auseinandersetzung mit dem modernen Geistesleben und dieses, soweit seine Voraussetzungen es zulassen, sich assimilierend, dabei vornehmlich bezogen auf die konkreten Inhalte der französischen Kultur hat Brunetière dem traditionali-

stischen Schema eine neue machtvolle individuelle Erfüllung gegeben und an erster Stelle dazu beigetragen, daß ihm seine Wirkungskraft im Reiche des Gedankens auch in der Gegenwart erhalten geblieben ist. — Das Büchlein von Curtius nun hat sich die engere Aufgabe gestellt, Brunetières Leistungen als Kritiker und Literarhistoriker festzustellen, auf Formeln zu bringen und zu würdigen. Da Brunetière sich aber überwiegend als Literaturhistoriker betätigt hat und in seiner Literaturauffassung sich seine gesamte Weltauffassung spiegelt, so gibt es tatsächlich mehr, als es verspricht, und kann als ausgezeichnete Orientierung über das ganze Werk Brunetières gelten. Formal hat es den Vorzug, daß es exakte philologische Beherrschung der Tatsachen mit scharfsinniger, an Windelbands und Rikkerts Schriften geschulter philosophischer Analyse vereinigt. So gelingt es dem Verfasser, selbst so wunderliche Lehren, wie die von der Evolution des genres litteraires, auf ihre Motive zurückzuführen und dadurch sie zugleich historisch verständlich zu machen und in ihrer systematischen Unhaltbarkeit bloßzustellen. Bei aller Bewunderung für die Intensität und den Umfang von Brunetières Leistung gelangt der Verfasser schließlich doch zu einer im wesentlichen negativen Bewertung seines Lebenswerkes. O. B.
